بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب
وسنة الرسول ووفقنا لبيان اهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم الخلفاء من آل الرسول صلى الله
عليه وعليهم صلوة كثيرة متتالية مقرونة بالكرامة متلقية بالقبول ما دامت عقد المشكلات منحلة
بانامل الدلايل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول اما بعد فهذه نبذة من المسائل الاصولية
وجملة من مباني المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في سلوك
نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لاجل فقري وفاقتي يوم الدين هداني الى رسمها مذاكرة جماعة
من فضلاء الاصحاب ومباحثة جملة من اذكياء الاحباب وكان ذلك عند قراءتهم على اصول كتاب
معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين
صلوات الله عليهم اجمعين فاسلكت نثار تحقيقات عند التنزه في بساتين عوايده ووضعت
هذه الوريقات على ترتيبه واضفت مسائله وفوائده الى فوائد ونبهت على ما في بعض
افاداته واعرضت عن كثير من زوائده واذا وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود من مصنفات
القوم فعذره الحرص على تكثير الفائدة مع اقتضاء المقام الا لذلك فاقتصرت بادنى ملابسة
في الاقحام بجعل الزوائد اما مقدمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلا عليه حسب
ما ساعد الوقت والمجال وافردت قانونا في هذه القاعدة التي لم تذكر فيه على وفق مقتضى
الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه
قصير الباع وقاصر الذراع وليس محسوبا من جملة من يركب هذا الشان ويانس هذا البنيان
(وهو قدر مد اليدين)
وليس في مضمار الاستباق الا كراكب القصباء وكراجل التفت ساقه بالساق فهو من فضل الله
مشتمل على ما لا يشتمل عليه زبر السابقين ومخرج لجواهر ما اختفى من الحقائق في كنوز كلمات
الفائقين فان وجدتها بعد استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فلله الحمد

على ذلك

على ذلك والا فالملتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله توكلت عليه واليه انيب اما المقدمة
ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه وبعض القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم
وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة
لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية و — العلم
غيرهما مما يستنبط منها الاحكام الشرعية ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات
وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل
وهو في اللغة ما يبتنى عليه شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة
الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هيهنا ارادة اللغوي
ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه
في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام
هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شانه ان يؤخذ من الشرع وان استقل باثبات بعضها العقل — الجزئية
ايضا فخرج العقلية المحضة التي ليس من شانها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان
لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل
بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وههنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله
فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستراح الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام
النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب مثلا كاشف
عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يخطر بالبال في حله هو
الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطاب المفصل
فانا نعلم اولا بالبديهة ان لاكل الميتة واكل الربوا وغيرهما احكاما من الاحكام ولكن لا نعرفها
بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربوا ونحو ذلك وههنا اشكال اخر وهو
ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية موضوعاتها خارجة وقد يكون نفس العبادة ولا ريب ان — الجزئية
معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان

تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي
قد بيّن في ذلك وقد تبين في غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل غالبا في اصل
العلم ولا منافاة بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في طيّ مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات
العلم لا الاحكام فخرج علم الله والملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك
فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى ذلك في العرف استدلالا لان العلم الحاصل
معها علما محصلا من الدليل وان كان تلك الضرورة علة لتلك العلوم في نفس الامر واما اخراج
مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر عن بعضهم فلتوهم انه اذا الاستدلال قد يفيد القطع وقبله
لم يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناش عن دليل اجمالي مطرد في
جميع المسائل وهو ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه هكذا قرره القوم اقول ويرد
عليه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو ان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله
في حقي وحق مقلدي فان قلت نعم لكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة ونحوهما والمراد هنا ذلك وليس مثلها للمقلد قلت للمقلد ايضا ادلة التفصيلية فان
المسائل الاولى فان كل واحد من فتاوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من في الاخراج التمسك
باضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية
قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكره بناء على عدم الاغماض عن طريقة القوم واسا والا فاقول ان
ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح اذا كان ما ذكروه من
الدليل الاجمالي للمقلد دليلا لعلمه بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب
امتثاله وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو ايضا كذلك فلا
يحصل به للاحتراز عما ذكروه ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية
كما بيناها سابقا من ان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام
اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الايات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا
ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه هو المعرفة بتلك الاحكام الاجمالية
من الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يسبقني الى ما ذكرته

احدهما

احدهما اعلم ثم انهم اوردوا على الحد بامرين الاول ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا
على ما هو ظني الدلالة او السند فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه اوجهها ان المراد بالاحكام
الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله
الظاهري بالنسبة اليه والى ذلك ينظر قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا نفسه فان ظنية الطريق
لا ينافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم
هو الظن او الاعتقاد الراجح فيشمل الظن وهو مجاز بعيد استعماله في الحدود ومنها ان المراد
بالعلم بوجوب العمل به ومنها ان المراد بالعلم بانه مدلول الدليل وكلاهما بعيد والثاني ان
المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان
كان البعض فيدخل من علم بعض المسائل بالدليل والجواب انا نختار اولا ارادة الكل ولكن المراد
بالعلم التهيؤ والاستعداد والملكة التي بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي
ذلك ما مرّ من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها مبنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما
هو الظاهر فيما ذكر متعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا يتصف بالظنية والعلمية
لانا نقول الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فيتصف بالظنية والعلمية باعتبار الادراكات
فنقول ايضا بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على الادراكات
اليقينية وبناء على جعل بمعنى الظن الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية غاية الامر
انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن
به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذلك يلزم ذلك على الوجهين الاخيرين
فان العلم على اول الوجهين استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل كما ان في الثاني ايضا
كان استعارة بمشابهة رجحان الحصول او مجاز مرسل بذكر الخاص وارادة العام ثم
يترتب على ذلك ارادة الملكة عن ذلك بعلاقة السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام
في الوجه الاخير ايضا وهو اردء الوجوه واما على ما اخترناه من الوجه الاول فلا يلزم ذلك
وثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار على
استنباط بعض المسائل من الماخذ كما هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا يتحقق

كالنص في زمان المعصوم فاذا سمع المكلف من لفظه يحصل العلم به مع انه ليس حكما في نفس الامر ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه
م

الفرض عن المجتهد في الكل وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بحجية جواز العمل به كما هو
الاظهر او لا وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا بان التعريف
بان المطلق الفقه فيصح ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح فيقع الاشكال في اخراجه واستراح من
جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به بان ذلك خرج عن العلم فانه ليس بذلك ويمكن دفعه
على ما اخترناه ايضا بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على
ذلك فيه واما موضوعه فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب
فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا
قانون اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى فما يمنع نفس تصوره من
وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع فهو كلي فان تساوى صدقه في جميع افراده فمتواطئ والا فمشكك
وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر
فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل
بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي ولا بد لملاحظته حال الغير في الموارد المشخصة المعينة ولا يتصور
انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة للموارد هذا وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي
فان له وضعين منها النسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى النسبة الى فاعل ما كالحرف واما
اسماء الاشارة والموصولات والضماير ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا
فيشبه الحروف لمناسبتها اياها في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف
هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني
والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية
فهو داخل في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ
والمعنى اما يتحدان بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ او لا
فان تكثر كل منهما فالالفاظ متباينة سواء توافق المعاني او تعاندت وان تكثرت الالفاظ
واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن
الاخر ومناسبته سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر

ولكن

ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له نظرا الى ان المشترك هو ما
لم يلاحظ فيه المعنى الاخر وان كان من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة
فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف وعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على القولين لعدم تعدد
الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فظاهر واما على
القول الاخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد
لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض و
التبيين وان لم نقل باشتراكها في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد فهو الحقيقة
والباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كان بمجرد الشهرة
ليدخل المجاز كما سيجيء المشهور فمنقول ان ترك المعنى الحقيقي اولا وضع لمعنى اخر بمناسبة الاول او استعمل
لمعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصصي وتخصيصي ولكل
ثم بعد معرفة تاريخ التخصص وهذا كله في الاسماء ظاهر فاما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز
منها انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها كما في نطقت الحال والحال ناطقة وليكون لهم عدوا
مثل بحسب المواد واما الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي
للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك
ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك متباينا او مرادفا والمرادف متباينا الى
غير ذلك فلاحظ ولا تغفل قانون اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فهو حقيقة
وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة ينسب الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة
مكررا الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير
ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة ينقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية والنحوية
والعامة وكذا المجاز بالمقايسة واعلم ان المجاز المشهور المتداول على السنتهم المعبر عنه
بالمجاز الراجح يعنون به المجاز الراجح على الحقيقة يريدون به ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة
واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ اكثر فيه
تمام الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو كان

بيان طرق معرفة الاصطلاح في اللغات

مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا **قانون** اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقايق الفاظه ومجازاته فله طرق **الأول** تنصيصهم بان اللفظ الفلانى موضوع للمعنى الفلانى وان استعماله فى الفلانى خلاف موضوعه **الثانى** التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل باصطلاح هذه الطايفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كانت شهرة فى المعنى الغير الموضوع وعرفنا ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى ونقل اليه اشعارا لا انما يكون التبادر معلولا للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان اسناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام فى التخلية وعدمه وتفاوت القراين فى الخفاء والوضوح فمن ذلك يجيء الاختلاف فى دعوى التبادر من الاجانب بالاصطلاح المذكور فقد يكون الاختفاء عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القراين الخفية ويدعى الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعى خصمه التبادر فى معنى اخر وهكذا ولذلك اوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال ليزول هذا الاحتمال فالاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع فى الاستقراء واما لتلبيس الوهم واخفائه القرينة على المدعى ولذلك قالوا ان الفقيه متهم فى حدسه بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة وفور الاحتمالات وغلبة مزاولته المخالفة من الاستعمالات مع ما يسنح من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك تدعى احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على النهى عن ضده الخاص عرفا باحدى الدلالات كما هو الحق ويدعى اخر دلالته لما التبس عليه من جهة الادلة العقلية التى قربت اليه مقصوده وكذلك فى مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع المعترف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة وضع اللفظ فالفقيه كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من بذل الجهد فى معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود فى المعنى الحقيقى فكذلك فى المجاز المشهور فلا يكون

علامة الحقيقة

علامة الحقيقة ولا لازما خاصا لها بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما بلغ فى الاشتهار بحيث يساوى الحقيقة فى الاستعمال او يغلبها ثم ان الامر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة وبسببه وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذى ذكره الاصوليون فى باب تعارض الاحوال واختلفوا فى ترجيحه على الحقيقة المرجوحة فى الاستعمال فالحق ان هذا المجاز والتبادر الحاصل فى ذلك ليس من علامة الحقيقة والذى اعتبر فى معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القراين وان كانت القرينة هو الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما بينا لك سابقا لا مجال للموهم ان يقول ان الجاهل بالاصطلاح اذا رأى ان اهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفى القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه فى نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبنى على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم فى الاصول واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام فى محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما فى ساير المسائل الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا فى نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا فى فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدح فى القواعد المبنية على الغالب ويتفرع على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر فيه قرينة المجاز وان كان المجاز فى نفس الامر فان قلت فاى فائدة فى هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشتهر الى ان يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمرة فى الاحكام قلت الفرق واضح فان الاول مهجورة وفى الثانى غير مهجورة فان قلت اذا كان الحقيقة الاولى محتاجة فى الانفهام الى القرينة فهو ايضا فى معنى المهجور فيصير معنى مجازيا كالصورة الاولى قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة الى القرينة انما هو لتعدد ارادة المعنى المجازى فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقى موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا

شبهة في ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقدان يرمي مثلا ولما لم يمكن ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة فيكفي باشفائها حكما بنصب قرينة يدل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشرواني ره واما ثانيا فلان اللفظ يستعمل في المعنى ايضا بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال فيوجب ذلك مناسب الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك الكرم الاترى ان صاحب المعالم مع انه جعل الامر في اخبار الائمة مجازا راجحا في الندب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازا في الوجوب في عرفهم فان الذي يصح ان يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب بحيث يبلغ القرينة وانفهام ارادة الندب من رواية اخرى واجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم ايضا مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج و لا يتفاوت الامر بين تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف والظ ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايض لا يقول هو بعدم جواز استعمال اللفظ بغير قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا في مبحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب ان عند اطلاقها ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة عن كونها حقيقة فتامل فانه واستقم والتامل فيما حققنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامة المجاز الثالث صحة السلب يعرف بها المجاز كما يعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر هنا ايض اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها في اصطلاح لا يدل الا على كون اللفظ مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد

محل

صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان مؤداه صحيحا في نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو اثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة معنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور وهكذا يقال في المجاز ايضا مضمرا لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان حقيقة موقوف على عدم معرفة معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد نعم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقايق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظ فلا يحتاج الى اضمار الدور لكنه لا يثبت الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا فلم يكتفوا في جانب المجاز ايض بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقايق علامة للمجاز في الجملة وبالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه ويجاب الدور فيه بحاله انا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله وانت خبير بانه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقايق والمجازات لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فان سلب المعنى المجازي يدل على ارادة الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز لا يقال ان المجازات قد يتعدد فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان هذا القائل ادعى تعيين المجاز والمفروض ايض ارادة تعيين

تحقق المجاز لا مطلقة مع ان لنا ايضا ان نقول سلب مطلق المعنى المجازى علامة المطلق الحقيقة فافهم
واما ثانيا فما ذكره فى عدم صحة السلب للحقيقة فمع انه يرد ما سبق من كونه خروجا عن البحث فيه ان
العام اذا استعمل فى الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية فلا ريب فى صحة سلب معناه الحقيقى
بهذا الاعتبار وانما يختلف باعتبار الحيثيات وقد اجيب ايضا ان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ
المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا اذ لا شك فانه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح
ان يقال ليس برجل ولا ببشر او بانسان وفيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة
ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقايق سواء اتحد المفهوم العرفى وكان
معينا او تعدد بالاشتراك فيفهم الكل اجمالا بدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه
ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن
ان يقال لا يلزم فى نفى المعانى الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفى عدم ثبوت كونه
حقيقة بسبب عدم انفهام العرفى فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازا لان
احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل
والقاعدة يثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة المجاز او الحقيقة فان ظاهره
كونه سببا تاما لفهم المجازية او الحقيقة لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون المجاز
خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذى يختلج بالبال فى حل الاشكال وجهان الاول
ان يقال ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعانى الحقيقية عن المعنى
المبحوث عنه علامة لمجازيته بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب الحقيقى فان كان المسلوب الحقيقى واحدا
فى نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم
سلبه منه لا مطلقا فاذا استعمل العين النابعة فى الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح
سلب النابعة عنها وذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان
كانت حقيقة فى الباكية ايضا من جهة وضع اخر فان قلت ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان
لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا لو اردنا كونه مجازا فيها بالفعل
واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا

وما ذكرنا

وما ذكرنا فى المثال انما هو من باب المثال فافهم وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب
الحيوان الناهق الذى هو معنى حقيقى للحمار فى الجملة جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى
ذلك المعنى الحقيقى وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع اخر للحيوان القليل الادراك فيكون
البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا المذكور
لكونه حقيقة بالنسبة اليه ومما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقى فان المراد
عدم صحة سلب المعنى الحقيقى فى الجملة فيقال انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقى عنه معنى حقيقيا
بالنسبة الى ذلك المعنى الذى لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقى اخر يصح سلبه عن
المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه
حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقايق على حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا
حتى يجعل ذلك منشأ للاشكال كما توهم فى جانب المجاز وهذا المقصود مبنى على جعل قولهم عدم صحة
سلب الحقايق سلبا كليا كما فى المجاز واما لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اضمار الدال
ولكنه لا يناسب اثبات الحقيقة مطلقا بل يناسب اثباتها فى ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدور
والحاصل ان معرفة كونه حقيقة فى هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة فى الجملة وذلك لا
يستلزم دورا الثانى ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقى وعدمه
عما احتمل فرديته له بان يعلم للفظ معنى حقيقى ذو افراد وشك فى دخول المبحوث فيها وعدمه
وحاصله ان الشك فى كون ذلك مصداق ما علم كونه موضوعا له لا فى كون ذلك موضوعا له
ام لا مثل انا نعلم ان للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافى الخارج من الينبوع من افراده و
نعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك فى ماء السيل الغليظ انه هل خرج من هذه الحقيقة ام لا
وكذا الجلاب المسلوب الطعم والريح هل دخل فيها ام لا فنختبر بصحة السلب عدمها وهذا ايضا
لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لا يبقى لهما اشكال فيما اعلم والحمد لله
الرابع الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة للحقيقة والثانى للمجاز فنقول هيئة الفاعل
حقيقة لذات ثبت له المبدأ فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وهكذا الجاهل والفاسق
وكذا السؤال موضوع لطلب شىء عمن من شأنه ذلك فيصح اسئل زيدا واسئل عمرا الى غير ذلك بخلاف اسئل

الدادفيه السؤال المجاز الى شيء وارادة اهله غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل الجدار
وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان الحقايق وضعها شخصي والمجازات نوعي والمراد بالاول
ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى خاصا او عاما وسواء
كان وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف
ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل
السخي والمتجوز ونحوها للمنع الشرعي وان اسماء الله توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع جوز
استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلايق المعهودة فالمجازات كلها قياسي لعدم
مدخلية خصوصية المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني
الحقيقية وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم
او الظن برخصة ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كل
ما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في محاوراتهم
على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكفي بالنقل ولما ثبت التجوز في
المعاني الشرعية المحدثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بينة وذهب جماعة
الى اشتراط نقل احادها لوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك للزم كون القران غير عربي وقد
قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا توضيحه ان ما لم ينقل عن العرب فهو ليس بعربي والقران مشتمل
على المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر وفيه اولا النقض بالصلوة والصوم وغيرهما على مذهب
غير القاضي وثانيا ان ما ذكرت يستلزم كون مجازات القران منقولا عن العرب لا جميع المجازات
وثالثا لا نسلم انحصار العربي فيما نقل بشخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا لا نسلم كون
القران بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض
باشتماله على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكوة والسجيل وخامسا لا نسلم
بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انزلناه مجموع القران لم لا يكون المراد البعض المعهود
كالسورة التي هذه الاية فيها بتاويل المنزل او المذكور لان القران مشترك معنوي بين الكل والبعض
فيطلق على كل واحد من اجزائه وثانيهما انه لو كان نقل نوع العلاقة كافيا لكان استعمال النخلة

في الحايط والجبل الطويلين للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس
للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة المانع
لا عدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي غير
معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فنقول ان المجاز
على ما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال
ولذلك اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة
على ارادته انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد للرجل باعتبار الجسمية
او الحركة ونحوهما وكذلك الحال في المشبه به فلا بد ان يكون المعنى ايضا فيه ظاهرا ولذلك ذهب
بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل رجلا الشجاع من افراد الاسد
بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك
التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحايط والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة
للرجل الطويل هو المشابهة الخاصة من حصول الطول مع تقاربهما في القطر وهو غير موجود في الجبل
والحايط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لا بد ان يكون بالنسبة الى المعنيين معهودا
ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل
المستفاد من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة والتنافر بين الشبكة والصيد واضح واما الاب و
الابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا خفي عرفا وليس اظهر خواص الابن والاب حين ملاحظتهما
معا السببية والمسببية نعم التربية والرياسة والمرؤسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان تقابل
الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن ساير المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز
الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمجرد علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين
الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف
كونه ربيئة وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان
في صنف من اصنافها او في افرادها الشايعة الظاهرة وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل

والايراد عليها

منه الرخصة في مثل هذه الافراد من الشباهة والبيبنة والمجاودة ونحوها لا انه حصل الرخصة بعموم في نوعهما وحج المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل اسد للشجاع فانه مطرد ومجاز فتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت له الفضيلة والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شانه الجهل والسخي لمن من شانه البخل فلا يشمله تعالى بالوضع والقارورة للزجاج لا كل ما يستقر فيه الشيء اول والقارورة منقولة وقد ترك معنى الاول والا لجاز الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يقتصر فيه بما حصل الرخصة فيه من نوع العلاقة ولو في صنف من اصناف فلا ريب ان المجاز يختص بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة وهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الاهل للجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذلك اسئل الشجر اسئل الابريق ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلناه عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل الدار واسئل البلد واسئل الرستاق واسئل المزرعة واسئل البستان وغير ذلك ومثل اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من سائر افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع قانون اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعني به الظاهر لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع للقطع بالبناء ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل لفظ في معنى او معان لم نعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او الوقف لان الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو ممنوع والثاني منقول عن ابن جني وجنح اليه بعض المتاخرين لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهو ايضا ممنوع ولو سلم فمقاومته للظن الحاصل من اصالة عدم الوضع ممنوع والثالث

مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته واما مع التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيؤثر عليه ويترتب على ذلك لزوم استعمال اسامي الحقيقة والمجاز في التمر وحيث لم يتميز فالوقف ورد بمنع استلزام المجاز للحقيقة بل انما هو مستلزم للوضع كالرحمن والحقيقة مستلزم للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم لفظ استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى اخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين ويترتب القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الاتي ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا والثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم له معنى حقيقيا ونعلم انه مستعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو او غيره وذلك الجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل فيها ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له او يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليهما من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا اخر هذا اذا لم يكن من باب التنصيص والحمل الظاهر في بيان الموضوع له كما لو انحصر الاستعمال في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول الراوي في ليلة القدر هذه الليلة فلانا ولو تعدد المستعمل فيه فيتضح ولا له الاستعمال على شيء ويلزم السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عمموا المقال ح وكان تحقق والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى حقيقيا اخر معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له بوضع على حدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقيا

في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة
بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا نعلم جزما انها من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلوة
الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا
المشروط بالطهارة والركوع والسجود ايضا او بمعنى انها موضوع بوضع على حدة لصلوة الميت ايضا او
الاستعمال الاعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد يحملها
على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع
المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذلك اذا راينا اطلاق الخمر على الفقاع ويظهر الثمرة في عدم
اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف
في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقراين على الثاني مثلا اذا راينا ان الشارع حكم
بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر الخالية عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر الماخوذ من العنب خمر
حقيقة فتردد الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع
احكام الحقيقة فيه لتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر
هي اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى
ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر كذلك موضوع للفقاع ايضا فح يتوقف حتى يظهر
من القرينة ان اي المعنيين هو المراد من الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر بما
ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل لفظ في معنى او معان ما ذا اد ان المراد بالمعاني
ما ذا وان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذا اتحد المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن
فهو خارج عن المتنازع فيه اذ المجازية فيه مسلمة انما النزاع في ان له حقيقة ام لا وذلك لا ينافي القول
بصيرورتها حقيقة عرفية فيه ثم ومما حققناه ظهر لك انه لا منافاة بين قول المشهور بوجوب التوقف
لان الاستعمال الاعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك
اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو القدر المشترك بينهما
فظاهر لعدم اشتراك لفظي هنا ليرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة
يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو فرد من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه

والثاني

١٠ وامّا في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في
الوجوب وشك في كونه حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا
يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن الاستعمال فلا يوجب
الاستعمال الا التوقف لانه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل اخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب
مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس بان نشير الى بعض الغفلات
فمنها ما وقع عن صاحب المدارك حيث قال في شرح مختصرات البئر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح
الجميع في الخمر الآن معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين ساير المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه
باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز
خير من الاشتراك انتهى كلامه ونظير ذلك قال ايضا في رد من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا
باطلاق الخمر عليه في الاخبار وانت خبير بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز
خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتامل فيما حققناه واما نظر جمهور علمائنا في الاستدلال بتلك
الاخبار فليس الى كون المسكرات خمرا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل وجه استدلالهم هو ان
الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لو وقع في كلام الحكيم او
الاحكام الظاهرة الشايعة ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها
ثلثة احدها الاجمال لعدم تعيين وجه الشبه والثاني العموم لو وقع في كلام الحكيم والثالث
التشريك في الاحكام الشايعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قوله الطواف بالبيت
صلوة قانون قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع وايضا الاصل والظاهر
يقتضيان عدم ارادة المعنى الزايد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى
يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول بتبع علاقة حتى يكون
مجازا الحيث علم وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية
فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له
الاول كما تقدم واما الاحتمال والتردد بين هذه الامور المخالفة لاصل الموضوع له المتجددة
الطارية الحاصلة بسبب دواع خارجية فتصورها لا يوجب عدم تعرضها الاصوليون

تعارض الاحوال

بتعارض الاحوال يحصل من دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض اخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان مزيد اختصاص و امتياز افردوهما من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا الكل واحد منهما مرجحا على الاخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه ابلغ لانه لا يتوقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث بعده عن الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان الاشتراك يصح من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في معنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه في المشترك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي يسيرة والاول متعسر والمجاز ايضا اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم تعرف قرينته يحمل على الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر واكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر وحاصل غرض المستدل في الترجيح بهذه الوجوه ابداء كون صاحب المرتبة الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلابد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل فائدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين في اغلب كلماتهم يعتبرون ذلك فان مثل الحكماء منهم يعتبرون ذلك وما يجدي للاصولي هو ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم مطلقا لان الحكمة لا تقتضي ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما يقتضي

الاولى

الانقص لنم اذا كان المراد اظهار البلاغة للاعجاز ونحوه فيعتبر ما له مزيد دخل بموافقة مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما هذا شانه من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية التي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك فنمنع حجية ذلك الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة وكذلك التخصيص اغلب افراد المجاز في العام لا مطلقا واما حصول الغلبة في غيرهما فغير معلوم بل وندرتها معلومة فعلى هذا يقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا ويقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ما حجية مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة فكما ان الوضع من لوازم هذه الامور المخالفة له الطارية عليه ايضا من جانب الواضع ولذا يقال ان المعنى المجازي وضع نوعي فكما يكتفي في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المعدودة فكذا يكتفي في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد كما في المنقول وعدم تعدده كما في المشترك وعدم الاضمار وغير ذلك ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ وتامل ان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما يدل على حلية ما يباع في اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح ع انه قال لا باس بالصلوة في فراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس ويدل على ذلك العرف ايضا فلاحظ قانون كل لفظ ورد في كلام الشارع فلابد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلابد من ان يحمل على حقيقته اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص منه ام لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي او العرفي ان وجد احدهما بضميمة اصالة عدم النقل فاذا وجدا واحد منهما واتحدا فهو وان تعدد فيتحرى في تحصيل الحقيقة باستعمال الامارات او

القرينة المعينة للمراد ثم يحمل على مقتضاه من الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي
موعرفا للمتشرعة فهو محل النزاع فى ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم العرف العام لافادة
الاستقراء ذلك وقيل بتقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية
ففيه خلاف والمشهور بينهم ان النزاع فى الثبوت مطلقا والنفى مطلقا والحق كما يظهر من بعض
المتاخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعنى
بهم من تشرع بشرعنا فيها كان ام عاميا صار حقايق فى المعانى الجديدة التى استحدثها الشارع
ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة فى الاركان المخصوصة والصوم فى الامساك المخصوص
الى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها فى ازاء هذه المعانى بان نقلها من المعانى اللغوية و
وضعها لهذه المعانى الجديدة او استعملها مجازا فى هذه المعانى مع القرينة وكثر استعمالها فيها
الى ان استغنى عن القرينة فصار حقايق اولم يحصل الوضع الثانى فى كلامه باحد من الوجهين وكان
استعمالها فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت فى كلام بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة
الشرعية فلا بد من حملها على هذه المعانى والا فعلى اللغوى وقد طال التشاجر بينهم فى الاستدلال
ولكل من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء
فيدور الحكم مداره لا الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بانه اذا سمعنا هذه الالفاظ فى كلام
الشارع يتبادر فى اذهاننا تلك المعانى وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرابة بحيث
لا يحتاج الى بيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المحاورين
بذلك اللفظ فاذا سمع النحوى لفظ الفعل من اللغوى وتبادر الى ذهنه ما دل على معنى فى نفسه
مقترن باحد الازمنة الثلاثة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوى ايضا ولربما زاد بعضهم
مصادرة وقال الظاهر ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل الفاظ المتشرعة لهذا
المعنى ثم اغرب وقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم يعنى وضع الشارع
وهو مقلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل
الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية فى الجملة واما فى جميع الالفاظ
والازمان فلا والذى يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الزكوة والصلوة والصوم

والحج

والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صار حقايق فى صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقايق
فى هذه المعانى قبل شرعنا ايضا لكن حصل اختلاف فى الكيفية وحصولها فيها وفى غيرها من الالفاظ اكثره
فى زمان الصادقين ومن بعدهما مما لا ينبغى التامل فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل
لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحوها فثبوت الحقيقة فيها فى كلامهما ومن بعدهما ايضا محل تامل ١٢
فلا بد للفقيه من التتبع والتحرى ولا يقصر ولا يقلد ثم ان ما ذكرنا من الوجهين فى كيفية صيرورتها
حقيقة فالاول منهما فى غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثانى وعليه فلا يحصل ثمرة النزاع
الا فيما علم انه صدر بعد الاشتهار فى هذه المعانى الى ان استغنى عن القرينة فان علم انه كان
بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله وح فيمكن ارادة المعانى الجديدة ولحوق القرينة و
يمكن ارادة المعنى اللغوى والاصل عدمها فيحمل على اللغوى وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل الذى
ذكرناه وليتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادى ثم اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة
الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ فى المعانى المخترعة بل يقول انه استعملها فى المعانى
اللغوية والزوائد شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة فى الدعاء وكونه مقرونا بالركعات
شرط لصحة الدعاء خارج عن المشروط وكذا الغسل هو غسل مشروط بزوائد وهكذا فلا نقل عنده
ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزمه ان لا يكون المصلى مصليا اذا لم يكن داعيا كالاخرس او
لم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل ويلزم هذا القائل نفى التركيب فى الماهيات المخترعة عند الشارع
وتظهر الثمرة فى امكان جريان اصل العدم فى اثبات الاجزاء والشرائط وعدمه وبيان ذلك انه لا خلاف
ولا ريب فى كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كان
من قبيل المعاملات فيرجع فيه الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما وكذلك كل
لفظ استعمل فى كلام الشارع لافادة الحكم او لافادة بيان ماهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح
ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فانها حقايق
محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا القائل فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات
لانه لم يقل بكونها مجعولات غاية الامر انه يقول بما يثبت عنده من الشرايط فان قلنا بجعل
الماهيات الجديدة من جانب الشارع واخذها فصير العبادات من باب مركب ذى اجزاء ينتفى بانتفاء

انكار الفاضل استعمال الالفاظ فى المعانى الشرعية

احد اجزائه فلابد في حصول الامتثال به حصول العلم بجميع اجزائه وشرايطه فاذا شك في كون شيء جزءا
له او شرطا فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالمهية المعينة ولا يكفي في
ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيب جديد فالمكلف به هو المعنى اللغوي
ولا تامل فيه والباقي امور خارجة عنه يمكن نفي ما شك في ثبوته من الشرايط الخارجة باصل العدم
كالمعاملات واما بناء دفع كلام هذا القائل بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه
بان يقال بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم لذلك المركب
وكذلك الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها
فبعد وجود القرينة الصارفة عن اللغوي لا بد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازاته واشيعها
فهو غريب لما عرفت انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للماهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان مذهب
هذا النافي والبناء على المثبت من كون تلك العبادات مهيات محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم
فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون شيء جزءا لها او شرطا لصحتها فهل يجوز نفيه باصالة العدم او لا بد
من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول المهية في الخارج فيه خلاف ولا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة
وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم منها وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على
القول بثبوت الحقيقة الشرعية منها بل يكفي فيه ثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك
الالفاظ فيها فالنزاع في الحقيقة في انه متى اطلق لفظ دال على تلك المهيات المحدثة فهل يراد الصحيحة
منها او الاعم والثمرة في هذا النزاع يظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم
بالفساد لصدق المهية عليها او لا بد من العلم بالصحة فمع الشك في مدخلية شيء في تلك المهية جزءا
كان او شرطا فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول للشك في الصحة
وما يظهر من كلام بعضهم من الفرق بين الشك في الجزء والشرط وان الاول مضر على القول الثاني
ايضا فلعله مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يتوقف بصدق الاسم على الاتي مع الشك كالقول الاول
في جزئية شيء اخر له وفيه ان مبنى كلام القوم على العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا
يوجب عدم صدق الاسم في المتعارف الا ترى ان الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا
بخلاف مثل راسه ورقبته والحاصل انه لا ريب في ان المهيات المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا شك

ان ما احدثه

ان ما احدثه الشارع متصفا بالصحة لا غير بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال (بمعنى انه)
للامر بالمهية من حيث هو امر بالمهية لكنهم اختلفوا هذا الاختلاف لوجهين احدهما ان نقول اذا وضع
الشارع اسماء لهذه المركبات او استعمل فيها لمناسبة فهو يريد تلك المهية على الوصف الصحيح بالمعنى المذكور
من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن الارادة ولكنه لما كان المهية عبارة عن المركب من الاجزاء
باجمعها من دون مدخلية الشرايط والشرايط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء الماهية
مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرايط ولا من وضعه ازاء الماهية مع ملاحظة اجتماعها للشرايط الصحة
فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للماهية مع اجتماع الشرايط او الماهية المطلقة فمراد من
يقول انها اسامي للصحيحة انها اسامي للمهية مجتمعة لشرايط الصحة الزايدة على الصحة الحاصلة من جهة
المهية من حيث هي ومراد من يقول بانها اسامي للاعم انها اسامي لنفس المهية الصحيحة من حيث هي القابلة
للصحة الزايدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان
المخصوصة حال كونها جامعة للشرايط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة وغير ذلك لا انها
اسم للاركان المخصوصة والشرايط معا والثاني يقول انها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها
للشرايط ولا مع عدم الشرايط فتظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء لصحة الماهية فعلى القول
بكونها اسامي للصحيحة الجامعة لشرايط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع في امتثال الامر
بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماعه لشرايط الصحة واما على القول الاخر اعني وضعها لنفس الاجزاء
المجتمعة مع قطع النظر عن الشرايط فيحصل الامتثال بالامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها
وبما علم من شرايطها وما يقال من ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط معناه الشك في
تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان لهذا الشيء شرطا يتوقف صحته عليه ام لا والوجه الثاني
ان مع قطع النظر عن الشرايط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص
في اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع
فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للماهية التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص
في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة فيرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا
النقص الذي لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقصة مامورا بها ومطلوبا

لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبا له ويظهر الثمرة فيما لو نذر احد ان يعطي
شيئا لمن راه يصلي فراى من يصلي بنقص طمانينة في احدى السجدتين مثلا او لم يقرا السورة في احدى
الركعتين فبرء النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع ومامورا بها فكونها مصداقا
الاسم معنى وكونها مامورا بها او مطلوبا يحصل الامتثال بها معنى اخر ولا بد في الامتثال مضافا الى صدق
الاسم كونها صحيحة ايضا ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين ويظهر الثمرة فيما لو اريد اثبات المطلوبية
والصحة بمجرد صدق الاسم فيما لو حصل شك في جزئية شيء للصلوة ولم يعلم فساده فان بدونه فعلى القول
بكونها اسما للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة لشرائط الصحة
فلا لعدم معلومية تمامية الاجزاء وجامعيته لشرائط الصحة من الحيثية التي قدمنا ذكرها وغيرها
من سائر شرائط الصحة ثم ان الاظهر عندي هو كونها اسامي للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع
الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل واكثر ما علم فساده ايضا وتبادر
قدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول باختلاف ماهية الصلوة الظهر
مثلا فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء وللناسي شيء اخر وكذلك للشاك وللمتوهم و والحافظ شيء
الصحيح والمريض والمحبوس والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل النسيان
والشاك في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يلزم شيء
من ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل والساتر
والقبلة وغيرها اشياء اخر وكذلك نقصان الصلوة بالتلبس بها ما لظاهر ان لكل شيء منها
اسما اخر ولا دخل لاشتراط شيء لشيء اعتبارا في تسميته بهما ومما يؤيد القول بكونها اسامي للاعم اتفاق
الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع
مثلا عمدا الا عصيانا ولا ريب في كونها منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا لا يقال ان مرادهم
صورة الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحا فان من انحنى في الصلوة بمقدار الركوع لاجل اخذ
شيء من الارض سيما مع وضع اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر انه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة
من اجل زيادة الركن فالمراد اطلاق الاسم في عرف المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع
اسما للاعم من الصحيحة واحتجوا بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن الشرائط وكون الاصل في مثل ادلة الصحيحي

الاصلوة

لاصلوة الا بطهور الاستعمال في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي الاولين منع ولعل المدعي لذلك
انما غفل من جهة الاوامر لان الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الاوامر
فالامر قرينة لارادة الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله لاصلوة الا بطهور ففيه توجه فيتوجه
المنع فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظاير كقولهم لا عمل الا بالنية ولا
نكاح الا بولي ولاصلوة لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك فيه ان مذهب المسلم في اصالة الحقيقة انما فان
هو في مثل لا رجل في الدار واما مثل هذه الهيئات التركيبية التي نفس الذات موجودة فيها في الجملة
جزما وليس المراد منها الا نفي صفة من صفاتها فلا يمكن دعوى اصالة الحقيقة فيها وفيما نحن فيه كونها
من هذه الجملة مثل ما نحن فيه خصوص الصلوة والصيام ونحوها مما يحتمل فيه الاجمال للخفاء
وهو كونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن عرفا نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل ومع الشك
في حصول شرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك تداوله
العلماء هذا التداول في مباحث المجمل والمبين ولم يحتملوا ارادة نفي الحقيقة والذات الا على
تقدير هذا القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه
بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على نفي
مقتضى الحقيقة القديمة التي هي الموضوع له للكلمة لانهم لو ابانوا حملها على نفي الذات ثم يمكن
يمكن ثم نقول حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها انما
يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة والا فهي متشابهة بسياق نظائرها سيما مثل قولهم لا
صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة
القديمة فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة تقتضي ذلك خرجنا
عن مقتضاها في غيرها بالدليل وبقي الباقي فهذا نقول ان مثل قولهم لاصلوة الا بطهور فما كان
العمل المنفي عبادة خارج من سياق النظائر وباق على مقتضى الاصل فلا ريب ان ذلك خلاف
الانصاف فان هذا في جنب الباقي ليس الا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من
العلماء الفحول في ذلك المبحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها
موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف ان كون هذه متشابهة بسياق النظائر من الادلة على

كون العبادات اسامي للصحيحة للاعم فهو على ذلك ادل مما اراده المستدل وايضا نقول بعد التسليم
ان هذا انما يدل على ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة
اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل الطهور والفاتحة للصلوة وشككنا ان السورة واجبة مع الفاتحة
ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما هو
جامع جميع الشرائط ثم اعلم ان الشهيد ره قال في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم و
سائر العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى
بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة
شرعيا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث
قطعا انتهى والظاهر ان مراده ره انه اكتفى بمسمى الصحة في الحنث يعني لو حلف على ترك الصلوة
مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول واقول يظهر من قوله الا الحج لوجوب المضي فيه
ان كلامهم في الاوامر والمطلوبات الشرعية وان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبا له الا في الحج
فانه يجب المضي في فاسده لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولولا غرض اخر مثل كونها علامة للاسلام
وموجبا لجواز حلية الاكل في صحة مجرد ذلك لو قلنا بذلك ونحو ذلك وذلك لانه ره ان كان
اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها
فيها في كلام الشارع والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا وجه لتخصيص المتشرعة
بالحج والتفصيل اذ محض الامر بالمضي لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان مراده الاطلاق على
سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الشارع مما لا يقابل بالانكار ولنشر الى بعض ما
يفيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح بابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن
ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمس على الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما
نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان من الظاهر الواضح ان المراد بالاربع
هو الاربع من الخمس والتحقيق ان عبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فلا اخذ
بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع حملها اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون المطلوب في نفس
الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كما سيشير من ان التسمية عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن

جملة ما ذكر

١٥ جملة ما ذكر قوله ع دعي الصلوة ايام اقرائك فان صيرورة الصلوة صحيحة انما يكون بان لا تكون
الصلوة في ايام الحيض والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى ان الصلوة التي
لا تكون في حال الحيض اتركيها في حال الحيض بل معناه اتركي الصلوة في حال الحيض وادعاء
ان التسمية واثبات الشرط هنا قد حصل بجعل واحد يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية
وضعا وطبعا وما ذكر انما يصح اذا قيل معناه ان الاركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع شرائط
الصحة ولكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة لا تفعليها في هذه الايام والمفروض ان كونها
في غير هذه الايام انما استفيد من قوله لا تفعليها فيها واما على القول بكونها اسامي للاعم
فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام او في غيرها في هذه الايام
ومما ذكرنا يظهر ما في قوله ره لانه لا يسمى صلوة شرعيا ولا صوما مع الفساد ولعل نظره ونظر
من وافقه الى ان الظاهر من حال المسلم في نذر الفعل والحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح
فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا لانه ليس بصلوة فعدّوا من عدم الصحة الى
نفي الذات فلو نذر احد ان يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسما للاعم ايضا
يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر ان يعطي مصليا شيئا فلا يبرء نذره باعطائه لمن
علم فساد صلوته وتظهر الثمرة فيما جهل حاله بالخصوص من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلي الذي يريد ان يعطيه شيئا
او من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا مرجح عنده لا عبادة
الصحة عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر يحنث
ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم
على الصحة كما كان ينافيه في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم و
سيشير الى جريان الخلاف في المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال
عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها
ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة
منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها
اذ هي انما يتعلق بالصحيحة على مفروضهم فيحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق

الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لصحة اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة
كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها
ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش عن احوال المصلي اذا اراده
ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذا لم يعلم مذهبه وصحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم
على الصحة لا يكفي هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف
الاراء فاذا راى من نذر شيئا للمصلي رجلا صالحا يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري
انه هل صلى بغسل الجنابة بلا وضوء ام مع وضوء وهو يرى بطلان الصلوة بدون ذلك الصالح
قد يكون رايه او راي مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء النذر على تكليفه ملاحظة
الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه وكذا ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء وسائر الشرائط
ولا ريب ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه في المجهول الحال على حمل فعل المسلم
على الصحة ولم نقف الى الان على من التزم هذه التفحصات والتدقيقات ويعطون الى من ظاهرهم
الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون في الاعصار
والامصار عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها
او وجوب القنوت او ندبه ويأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء
فيما يعتقد بطلانه مثل ان يترك الامام السورة او نحو ذلك وفيما لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء
به وتصح صلوته لانه ائتم بمن يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه
وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الامر بحجة كفاية مسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها
على مذهبه لا انه لا يصح له الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقي الكلام في بيان بعض ما اشار اليه
الشهيد ره وهو امور الاول انه يستفاد منه ان الحقايق الشرعية كما تثبت في العبادات تثبت في
المعاملات ايضا وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى
هذا فيمكن عطف قوله وسائر العقود على ماهيات المهيات الجعلية ايضا والثاني ان الخلاف في
كون الالفاظ اسامي للصحيحة او الاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في سائر العقود ومن
ايضا كذلك قال المحقق ره في الشرايع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح

سابقه الا الصلوة والصوم

١٦

دون الفاسد ولا يبرء بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني ره
في شرحه عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز
فيهما كمبادرة المعنى الى ذهن السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار
به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو
كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيحة
والفاسدة اعم من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب في المتكلمين
ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما
ذكره الشارح ره من دعوى التبادر فان اراد ما ذكرناه فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى الحقيقي
ففيه المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا كنظايره واما تمسكه
بعدم صحة السلب فلم اتحقق معناه لانا لا ننكر كونها حقيقة انما الكلام في الاختصاص وهو لا
يثبته واما قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم ليس عموما
في تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم
المعنى والمفهوم لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل لما دل على كون
الفاسد معنى مجازيا فلا بد ان يراد من المقسم معنى مجازي يشملهما فهو مع انه لا يساعده ظاهر
كلامه اول الكلام والثالث ان الدخول في العمل على وجه الصحة يكفي في كونها صحيحا او لا
والاظهر عدم الاكتفاء فان الدخول على الوجه الصحيح غير الاتيان بالفعل الصحيح والمفروض ان
الحلف انما وقع على الثاني فان الصلوة والصيام ليسا من باب القران المحتمل صدقه للمجموع
والكلام المنزل على سبيل الاعجاز المحقق في ضمن كل من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلى ما ذكره
يلزم الحنث وان لم يتمها فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال
انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمه فاسدا ايضا عالما بالفساد لما ذكرناه في توجيه كلامه
ومن موافقته من ارادة الصحيحة في امثال ذلك وان بني على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان
الظاهر انه لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات كنفس الاحكام والمعاملات
بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوائل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه

الشهيد

في كلام الفقهاء واما ما نراه كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة فهو
مبني اما على مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه او تأييدا للدليل بعد ملاحظة الانضمام
وقد يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط في اثبات اصل الحكم كما تمسك به في وجوب صلوة العيدين
خلافا للشافعي وفي مسئلة المنع عن صلوة الاضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في تعيين العبادات
فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا وافقنا
الدليل فكيف وجل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق فمن يعمل بالاصل لا يفرق بين
العبادات وغيرها فنقول ان من اليقينيات انا مكلفون بما جاء به محمد صلى الله عليه وآله من الاحكام والشرايع
والعبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت منسد لنا فكذلك بمعرفة ماهية
العبادات وكما يمكن ان يقع التكليف بالعبادة امر بشيء غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها
الا باتيانها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح تكليف ما لا — بما هياتها
يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد الفحص والتجسس عن الادلة وحصول الظن بسبب
رجحان الدليل على المعارضات او بسبب اصالة عدم معارض اخر فكذلك في ماهية العبادات و
كما لا يمكن في ماهية العبادات التمسك بالاصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك
لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجيء الكلام مستقصى في مباحث الاجتهاد والتقليد فنقول لا مانع — التخصيص بناء
من اجراء اصالة العدم في اثبات ماهية العبادات كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان
اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق فيصير الاصل بقاء شغل الذمة
حتى يثبت المبرئ فمثله موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد
واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله قاطع ولذلك اشترطوا في اعمال
اصل البراءة واصالة العدم في الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة اولا لانا نعلم جزما ان لنا
الجمعة مثلا احكاما من الشارع ولا نعلمه فبعد البحث والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب نقول
الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض اخر يترجح على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب
ولا يمكننا ذلك قبله ولا يمكن امتزاج امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق وفي ذلك فكما — يوجب
نتفحص عن حكم المفرد بعد استفراغ الوسع نترجح الى اصل البراءة واصل العدم في عدم ما

(حاشية: لكن لا شك ان الاحكام العملية علم لنا لا يحصل الامتثال الا باتيانها كما وردت)

يدل

يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة فكذلك في ماهية العبادات المركبة فاذا
حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين
يدا بيد ان ماهية الصلوة لابد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من
الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا هل هي ايضا
من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا ورأينا ان دليله على الوجوب يعارض بدليل
اخر على الندب فمع تعارضهما وتساقطهما فيبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوته بدليل اخر لم يدل — بثبوت دليل
علينا فح يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل
من مجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت بلزوم تحصيل اليقين
قلنا بمثله في نفس الحكم مع انا نقول لم يثبت انقطاع اصل براءة السابقة وعدم اشتغال الذمة
السابق الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه راسا حتى يقال لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه
بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا
انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم
اخر والحاصل انا اذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات
هذا مع ان لنا ان نقول في الاخبار ما يدل على بيان الماهية وان العبادة هي هذه مثل صحيحة حماد
الواردة في بيان اداب الصلوة ونحوها فح يتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء
اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادات بضميمة اصل العدم مطلقا
سواء حصل لنا الظن من جهة اخبار اخر ان هذا هو الماهية او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من — جزئه
الادلة في خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء اخر واما ما يقال ان السبيل منحصر في الاجماع فلا نفهم
معناه فان اراد انه لا بد ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا
الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان ادعاه احد فهو ايضا ظن مثل الظن الحاصل من ملاك الرواية
او من الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل اخر يدل على ثبوت جزء اخر او شرط اخر له وان اراد
ان ما حصل الاجماع على صحته فالماهية موجودة فيه جزما فيه ان هذا ليس اثباتا للماهية وتعيينها
بل هو اثبات لما اندرج فيه الماهية جزما لاحتمال اشتمالها على المستحبات التي ليست داخلة في ماهية

العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر

ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بتذكر اسقاط الركوع بعد اسقاط

اكمال السجدتين مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع فيما بعده ونحو ذلك في

دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان الماهية هي على

وفق ما اقتضاه دليل خصمه سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون الماهية اجماعية

عند الخصم اذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته من الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة

الى المخالفة الخاصة دون ساير المخالفات وذلك لا يثبت الماهية مطلقا ان ظهور بطلان

دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اعتقاد الخصم وقد يكون الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم

لا المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير

الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ويزيد شناعة ذلك لو تعدد الاقوال الزيد

من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب والاستحباب

وان قلت الاجماع ح يحصل بتكرير الصلوة فيصير الامر اشنع ومال هذا القول الى وجوب الاحتياط

وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح واما ما

اورد على اجمال الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي

مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى

يثبت خلافه ففيه ان من المحقق في محله كما سيجيء انشاء الله حجية الاستصحاب مطلقا ان مراده من عدم

حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقال المذي غير ناقض

للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون

المذي ناقضا واصل العدم منفردا لا يثبت به الماهية بل هي بضميمة ساير الادلة المثبتة لها

كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز التمسك في اثبات استحباب غسل الجمعة

مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم ما يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي

يثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح لاشتراكهما في الرجحان فينفى به الوجوب

وتعيين نفس الاستحباب مستفاد من استصحاب العدم اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب

اجتهاد

فاما المعارضة

واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير

العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل احدهما الاصل دون الاخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل

عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا

يحصل الا بهذا الاستصحاب لابقاء المكلف بري الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني

والجواب ان اشتغال الذمة اليقيني مقتض لليقين ببراءة الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل

من الاصل بضميمة ساير الادلة قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد

من ذلك لم يثبت من الادلة واصل البراءة السابق لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة به

وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما يظهر علينا من الظنون الاجتهادية ثم

وقد يتمسك في اثبات ماهية العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويقال المبادر

في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر واما

على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته واشيعها

لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرايط الصحة مطلقا

وعلى القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان

الاشكال في ثبوت شرط لها فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا وينفى

الشرط المحتمل بالاصل وانما قلنا انه لو كان الحيرة والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق

على القول بكونها اسامي للاعم لان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع والسجود

فيخرج صلوة الميت وكذلك يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع فيها فعل كثير يمحو

صورة الصلوة ولا يثبت بها ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا

فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في المعنى المحدث الذي ابدعه

الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصور ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او

معنى اخر التصور في الجملة ولا يلزم من ذلك تصوره بالكنه وبجميع الاجزاء والشرايط وما ذكره

من الرجوع الى عرف المتشرعة انما ينasب تمايز المعاني بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصور

الكنه شرطا في كونها مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده وثانيا

ثانياً فنقول اذا ابينا اثبات الماهية بالرجوع الى مصطلح المتشرعة والشارع فنقول ههنا مقامان
من الكلام الاول بيان ذلك الماهية المخترعة وتميزها عن غيرها مما هو من صنعه من المخترعات مثل ان نقول
المعنى المخترع الذى نقل الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالنية
والقيام فيرجع الى عرف المتشرعة فيثبت به مراد الشارع والثانى ان بعد بيان ان المراد الماهية قد يقع
الاشكال فى كون بعض ما يحتمل كونه فرداً له مثل انا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلوة   فردا للموضوع له
لكن نشك فى ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع بينها فصل كثير غاية الكثرة هل هو فرد
حقيقى لها ام لا نظير ما تقدم فى ماء السيل فى مسئلة عدم صحة السلب والذى يناسب ما نحن فيه هو
المقام الثانى لا المقام الاول فذكر تبادر ذات الركوع والسجود وصلوة الميت لا يناسب
المقام واما ثالثاً فنقول لا يتفاوت الحال بتعدد القولين فى الفاظ العبادات اذ حقيقة
المتشرعة تابعة لما هى عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هى الصحيحة فكذلك عند المتشرعة
وان كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة واختلاف عرف المتشرعة وعدم انضباطها لا يوجب عدم
الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف ليس بمضر فى الحقيقة عرفا وان اضر لها عقلا
والمعيار هو العرف فخرج ما ثبت فساده بالدليل وبقى ما شك فى فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال
ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يجعل من الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعية والتسمية
ليست بشرعية فالتسمية مبنية على طريق العرف والعادة فان الشارع ايضا من اهل العرف فالمسمى
وان كان من الامور التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق العرفى فافهم وبالجملة
لا فرق بين العبادات والمعاملات وفى ذلك الا ترى انهم استشكلوا فى المعنى العرفى للغسل فقيل
يدخل فيه العصر فى الثياب وقيل يدخل فى ماهيته اخراج الماء منه وقيل يحصل بماء المضاف وقيل
يشترط المطلق وهكذا او بعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يؤخذ فى الفاظ
المعاملات بما هو المتداول عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك يؤخذ فى الفاظ العبادات
بما هو المتداول عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسامى للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر
عند المتشرعة لو كان الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود والقرائة والقيام والتشهد والسلم
مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك فى ان الماهية هل تتم بهذا المجموع

ام يجب

ام يجب فيه كون المصلى فى مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظير اشتراط الدلك
فى غسل غير الثياب والعصر فيها وكذلك لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام
والفاتحة والركوع والسجود وشككنا فى كون التشهد والسلم ايضا جزءاً لها ام لا وفى كون السورة
ايضا جزء لها ام لا وهل هو مشروط بشرط اخر ام لا نعم اذا علمنا مدخلية شيء اخر فيه ولم نعلمه
بعينه فلا يمكن اجراء الاصل ح ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه
ثم ان الفرق بين الشك فى الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه له لما نبهنا عليه هنا واشرنا اليه
فى المقدمة ايضا مع ان تحديد الشرط والجزء فى غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط
خارج عن الماهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا فى الماهية فان قولنا
الطمأنينة بمقدار الذكر شرط فى صحة الركوع فى قوة قولنا يجب الكون الطويل بمقدار المعلوم فى حال
الركوع وكما يمكن ان يقال يجب الطمأنينة فى القيام بعد الركوع يمكن ان يقول يجب المقدار الزائد عن
تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا **تنبيه** يمكن ان يستفاد مما ذكرنا فى هذا المقام من باب
التأييد والاشارة والاشعار كون ماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود
يكفى فى تحقق كل ذلك مجرد حصول الماهية واما الزائد على الماهية وغيرها من الواجبات فشرائط و
زوائد ولعله الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء فى الاركان وجعل الركن فى كل من المذكورات
المسمى وان بانتفاء كل منها ينتفى المركب وجعل باقى الواجبات احكاما اخر مثلا **تذنيبان الاول**
قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما خص به مما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه
ووضعه لهذا المعنى الذى احدثه انما هو لاجل فهم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم به فلابد   تفهيم
ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يختص به بل كان عرف اهل زمانه فكذلك ايضا كالدينار
وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرفه الخاص الذى لا يختص به بل يوافقه طايفة من قومه مع عرف
طايفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذى اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام
مع كونه من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق هل يقدم عرف الراوى او المروى عنه فيه
اشكال والحق الرجوع الى القراين الخارجية ومع عدمها التوقف **الثانى** اذا اطلق الشارع
لفظا على شيء مجازا مثل قوله الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك

الخ ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي وفيه وجوه القول بالاجمال العدم
ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول بتساويهما في الا
الشائعة لو كان للمشبه به حكم شايع والا فالعموم والا وجه الوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان
بمنزلة فلان ايضا كذلك بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء منه قانون اختلفوا في جواز ارادة
اكثر من معنى من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان
مقدمات الاولى ان المشترك حقيقة في كل من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة
فيما وضعت له اي فيما عين اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح وقع به التخاطب وقيد الاستعمال
لان اللفظ قبل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازا
مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة والقيد الثاني لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليست
بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى
بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشأ من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي
لاجل تعيين احدى المعاني المدلول عليه اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق
حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى ينصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا اعلمنا القرينة ان المعنى
الحقيقي غير مراد فنتوقف في المعنى المراد حتى يتعين بقرينة اخرى ولا يحقق لنا من نفسه شيء لا اجمالا
ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك
وقد يكتفى بقرينة واحدة اذا اجتمع الجهتان لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد
من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم
غير معين عند المخاطب لطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج
الاستعمال فيما وضعت له في اصطلاح اخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحوي
ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا في اول
الكتاب الثانية ان اللفظ المفرد اعني ما ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي
فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة عليه بذلك اللفظ مفردا او توضيحه ان
غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى
كلي او جزئي مدخلية لشيء اخر او كان للمعنى شريك اخر في ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ

عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له فلا بد من التنبيه عليه لا اقول انا لو لم
يصرح باني اضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء اخر او بشرط الوحدة و لا
يجب ان ينوي ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انما صدر الوضع مع الانفراد في حال الانفراد
لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزءا للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد
هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين ايضا من ان
الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الاكثر
والموضوع له هو ذات المعنى في الصورتين فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا
جزئي حقيقي وان كان قد يكون الموضوع له كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية
الجعليتين الحاصلتين من ملاحظة انضمامه مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر ومع عدم
الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا
بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد فان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك في تسميتك ولدك
هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان يراد وحده او لا بشرط
الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم
ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز التعدي
منه عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا
رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى في حال الوحدة لا بشرط الوحدة الثالثة
المجاز مثل الحقيقة فانه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة فيه من العرب في نوعه فان الحقيقة
كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي ولا بد من ملاحظة الوضع النوعي ايضا
وان الرخصة في اي نوع حصل والحاصل انه لا يجب الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات
الجزئية اذا حصل الرخصة في كليها وهذه الرخصة ليست بنص من العرب وتصريح منه بل يحصل
لنا من استقراءات استعمالاتهم الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات في ضمن اي فرد من
افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات اذا
عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد في الاستعمالات في جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات

المعتبرة في المجاز من نوع من انواع جنسها لم يوجد في صنف اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر من ذلك
الجنس فالذي نجد الرخصة من انفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من ساير جزئيات ذلك الصنف
المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال لا في جزئيات الصنف الاخر وهكذا الكلام في
النوع من الجنس مثلا اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا وجدنا فيما كان
للكل تركيب حقيقي خارجي وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة
فلا يجوز القياس باستعمال ساير الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية
وكذلك وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا
كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم واليد في الاصابع الى نصف
الكف في اية السرقة والى المرفق في اية الوضوء والى الزند في اية التيمم فلا يجوز القياس في غير
المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية في
المعاني المجازية مع القرينة المعاندة منفردا اعني لا يريد في استعمال واحد الا معنى مجازيا
واحدا والجملة المجازات المستعملة وجدناها في غالب الابواب لم يحصل لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ
في مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال فان جواز الاستعمال مشروط
بحصول العلم او الظن بالرخصة **الرابعة** المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من
ماهية لا الشيئان او الاشياء المتفقان في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر علامة
الحقيقة وعدم تبادر الغير من علايم المجاز وان شئت اختبر نفسك في مثل رايت مسلمين او
مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم او المسمون
بمسلم فيعتبر في اعلام المثنيات او المجموعات مفهوم كلي في مفردها مجازا مثل المسمى بالمسلم او المسمى
بزيد مثلا ثم يثنى ويجمع ويؤيد ما ذكرناه ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية
والجمع للزم الاشتراك في مثل عينين اذا جوزنا استعماله حقيقة في الشمس والميزان او البصر والينبوع
فلا بد من التوقف فيلزم منها قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين والمجاز خير من الاشتراك
فيكثر الاحتياج الى القراين **الخامسة** المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد
ماهية واحدة وايضا الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة

في الماهية

في الماهية لا بشرط شيء واذا الحق التنوين يراد به فرد من افراد تلك الماهية غير معينة واذا الحق الالف
والنون او الواو والنون مثلا يراد به فردان او افراد من تلك الماهية واذا الحق الالف واللام فاما ان يشار
بها الى الفرد او لا فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد
غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجي والى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان
دخول حرف النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد تلك الماهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في
كل واحد من المعاني منفردا فلا شيء يوجب دخول معنى اخر من معانيه فيما دخله حرف النفي اذا
تمهد هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى يتصور على وجوه منها استعماله في جميع المعاني
من حيث المجموع ومنها استعماله في كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد مناطا للحكم
والفرق بينهما الفرق بين كل المجموعي والافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني
وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول
فالظاهر انه لا اشكال كما لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلاشتراط استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له
تركيب حقيقي كما قررنا اليه الاشارة وهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل النزاع وتفصيل
فيه اقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات
ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع والاظهر
عندي عدم الجواز مطلقا اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة الثانية
من ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول عنه في استعماله في غير حال الانفراد
ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم
ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى
مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع
للكل وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له قد استعمل في المعنى باسقاط قيد
الوحدة وهو جزء الموضوع له فيظهر ما فيه مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود معين
مجازا في استعمال واحد مثل العين بالنسبة الى سبعين حقيقة وهو اجنبي بالنسبة الى مواده

ثم هو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين

استعمالات العرب واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في
فردين او افراد من ماهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ او الاشياء كذلك وللزوم الاشتراك
وتكثير الاحتياج الى القرائن لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة
في هذا المجاز فان الظاهر ان المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى الحقة علامتهما الا الى الاسم
والملحق به معا فان الالف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيه الحال في حال من الاحوال فان لفظ عينان
او عينين مثلا يراد بهما الشيئان سواء اردت منهما الفردين من عين او شيئين مستميين بعين
انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منهما اعني الاستعمال الحقيقي الماهية
المعينة الواحدة ويشار بالالف والنون ونحوهما الى الفردين منها او اكثر وفي الاستعمال الاخر
لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء
فلابد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا له افراد فيشار بالالف والنون ح الى فردين من المسمى
بالعين او اكثر وهذا واضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع فيكون من قبيل عموم الاشتراك
اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية او التعدد بل الاثنينية
الخاصة او التعدد الخاصة اعني ما يراد بها اثنان من ماهية او افرادها فيكون التثنية والجمع مستبدا
بوضع على حدة فيمكن ح القول بالتجوز في هذا اللفظ الجمعي فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة
الفردين من ماهية او الافراد من ماهية في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم
بل لكونهما مشابها الفردين من ماهية معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا
وان لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك لا يثمر فائدة
بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ
حقيقة ومجازا يحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا
المعنى المجازي اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم و
عدم الثبوت يكفي في ثبوتنا لعدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيد وبعد تسليم ان المجاز الاول
اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لانه يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة ح نظير الثمرة الحاصلة
في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا الفردان على التقديرين

لا الجميعة كما لا يخفى على المتامل فتامل ولم اقف على من ذهب الى المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية
والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فظاهر الكلام منهم ان نه حقيقة في نفي جميع افراد ماهية
واحدة وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع
ويجري التكلف الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ثم ان بعض من جوز استعمال
المشترك في اكثر من معنى حقيقة افرط في القول حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فلا
اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي وان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود
من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نحو اخر واجيب عن ذلك بوجوه **الاول** منع
ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع او جعل ذلك من باب عموم
الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد بها غاية الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار
الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ولهذا لم يذكر في الاية
جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل **الثاني** ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب
لا يتم على ما اخترناه **الثالث** انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال لعدم الدلالة
على ظهورها في ارادة الجميع عند التجرد عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع هنا موجودة و
اما حجج ساير المذاهب فيظهر بطلان بعضها من ملاحظة ما ذكرنا فاحتج من جوز الاستعمال حقيقة
بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال الارادة
الواحد والاكثر والجواب عنه ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في
المقدمات واحتج من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز في المفرد فبان
المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجي واما على كونه مجازا فتبادر الوحدة منه عند
الاطلاق فيكون الوحدة جزءا للموضوع له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا
لانه استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فبانهما في
قوة تكرير المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما في زيدان و

زيدون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية
والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال انفراد المعنى في الارادة كما حققناه سابقا واما مجازيته
فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان لا بد فالاولى ان يوجه العلاقة
هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه
ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية
والجمع ان التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد و
المدعى في المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما مر الا ان يراد به ما ذكرناه من الاستعارة
وحجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات ومدعاه في
المثبت حق وجوابه عن التجويز في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد الماهية المثبتة لا في
المشتركات في الاسم كما حققناه الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز
الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم
التناقض اذ يكون ح له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادتهما معا مستلزم
لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله في المعاني الثلثة واجيب عنه
بان المراد ليس ارادة المعاني مع بقاءه لكل واحد منهما منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر
عن الانفراد فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذه مناقشة لفظية والاولى
في الاستدلال على المنع ما ذكرنا **قانون** اختلفوا في جواز الاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
والمجازي على نحو استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما محلا للحكم ومورداً
للنفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة
الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا للعرف في مقدمات المسئلة السابقة ان وضع الحقايق و
المجازات وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف مع القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له
وارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضع له كما ذكرناه لا غيره من المعاني المجازية الاخر ويتم
بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة
المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند له ومناط هذا الاستدلال عدم جواز استعمال

استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي

اجتماع

اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا
الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما لقرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا و
اما عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا فلا فيجوز ان يرى رأيت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد
ليس الحيوان المفترس فقط وانما هو مع الرجل الشجاع فلا وايضا قد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء
في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وكما يمكن دفع
ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو المانع عن ارادته بالذات لا مطلقا
فكذا يمكن بان مرادنا منها هو المانعة عن ارادته منفردا فان يحكم بان المراد هو الاول لا الثاني
فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة
الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما موردا للنفي والاثبات **اقول** ويمكن الجواب عن الاول
بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون
اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي وما عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن يدفعه ان
ذلك مناقشة لفظية فان ما يرجع الى عدم ذلك تسمية استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء
المعنى الحقيقي على حقيقته ولا ريب انه يصدق عليه انه استعمال في المفهومين كما مر نظير ذلك
في جواب حجة المانع مطلقا في المبحث السابق فالاولى في الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن
الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت واريد منها الانسان
غير معلوم لا بجمعها مع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامها منها من اللفظ فانما
في دلالة التنبيه بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من
اللفظ كدلالة الايتين على اقل الحمل وهذه الدلالة امر آخر في نظر ارباب الفن ودائرة المراد
من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعا كالاجزاء و
قد يعترض ايضا بان النزاع المعقول في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له
وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع
له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجازي
فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز

في قولنا

بالتبع لا بمعنى القصد اليها بدلالة الالتزام او انفهامها صح

زيد دون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال انفراد المعنى في الارادة كما حققناه سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان لا بد فالاولى ان يقال العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد و المدعى في المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما مر الا ان يراد به ما ذكرناه من الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات و مدعاه في المثبت حق وجوابه عن التجويز في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد الماهية المثبتة لا في المشتركات في الاسم كما حققناه الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون ح له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادتهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله في المعاني الثلثة واجيب عنه بان المراد ليس ارادة المعاني مع بقاء لكل واحد منهما منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذه مناقشة لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا **قانون** اختلفوا في جواز الاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نحو استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما محلا للحكم وموردا للنفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة ان وضع الحقايق و المجازات وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف مع القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له وارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا ولا غيره من المعاني المجازية الاخر ويتم بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المانعة للمعنى الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند له ومناط هذا الاستدلال عدم جواز استعمال

استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي

اجتماع

اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما لقرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا لا عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا فلا يبعد ان يرى في رايت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط وانما هو مع الرجل الشجاع فلا وايضا قد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي هو المانع من ارادته بالذات لا مطلقا يمكن بان مرادنا منهما هو المانعة عن ارادتهما منفردا فمن اين يحكم بان المراد هو الاول لا الثاني فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما موردا للنفي والاثبات **اقول** ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن يرد على ان ذلك مناقشة لفظية فان ما لا يرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه يصدق عليه انه استعمال في المفهومين كما ظهر ذلك في جواب حجة المانع مطلقا في البحث السابق فالاولى في الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت واريد منها الانسان غير معلوم لا بجتماع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامه منها من اللفظ فاكما في دلالة التضمن بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الايتين على اقل الحمل وهذه الدلالة مرتكزة في نظر ارباب الفن وان المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعا كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المفيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز

في قولنا ه

بالتبع لا بمعنى القصد اليها بل لا لدلالة التزام او انفهاما منها

الاستغال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم صدق الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا
فبما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هو ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع
له فيتم ح جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا بانها
ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا اذ لا يصح ح استعمال اللفظ فيما وضع
له من القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض المعترض اذ اللفظ لم يستعمل ح في الموضوع له
والغير الموضوع له معا وصرح بان لهم في تعريفها الكناية طريقين المحقق التفتازاني في شرح المفتاح و
اما ثانيا فانا نجعل البحث فيما اذا تناقض وقامت القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية
وفيه انه ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع من ارادة المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعا
مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع في هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة
المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن ارادة المعنيين بالذات لانها لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتامل وقد يعترض ايضا بان القرينة
المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما يمنع من ارادتها بتلك الارادة بدلا من المعنى المجازي واما
بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ
هو كون كل واحد منهما مرادة بارادة على حدة بالاعتبارين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان
العلماء وفيه ان دخول المجاز في الارادة انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي
كما صرح هو به ايضا في حواشي المعالم وقال انه هو المراد في المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة كل
واحد من الافراد في ضمن العام ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكل الافرادي
وليس هيهنا ارادتان متضادتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين نعم لو وجد ان ارادة
من البدلية ارادة هذا او هذا لا كل واحد كما هو التحقيق مع ان من الظاهر ان الاستعمال لا
تعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في
المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد وانما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له واحتج من قال
بالجواز بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين
عند المتكلم وجوابه مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال بكونه يظهر

مع ذلك

مع ذلك حقيقة ومجازا بان اللفظ موضوع للمعنى لا بشرط وقد عرفت انه مستعمل في كل واحد من
المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو
صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه واحتج من قال
بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا يعني
ان الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكل
الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا لا انه يراد
به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب عن ذلك
بعد بطلان اصل الجواز واضح واما ما افصل بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان
كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند للحقيقة ح من
وجهين من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان اراد مطلق المدلول من دون
اعتبار الانفراد اتجه الجواز لان المعنى الحقيقي ح يصير مجازيا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة
اللازمة للمجاز لا تعاند فيه مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز ح لان
المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجازي
ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان تكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي
الاخر ايضا والا لم يتعين المراد الا ان يقال ان القرينة مانعة عن المجازات الاخر الا ان
يقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن فيه فان المفروض وجوب قيام قرينة اخرى على ارادة
المعنيين معا كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ مع ما عرفت من
كون اوضاع الحقايق والمجازات وحدانية فالامر واضح قانون المشتق كاسم الفاعل والمفعول
والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدأ دون ما وجد المبدأ فيه في حال التكلم فقط كما
توهم بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد او سيصير قائما مجازا والظاهر ان هذا وفاقي
كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد به تلك الحالة على من تلبس بالمبدأ في
المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه او الحالة عليه بعلاقة الاول اليه والظاهر ان ذلك
اتفاقي كما صرح جماعة وقد يتوهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل مثلا على مثل الضارب في قولنا

في بيان المشتق

زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع وهو باطل لما حققناه سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز وفيما انقضى عنه المبدأ اعني اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدأ في الماضي من
الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى من قام به خلاف وقد يعبر بارادة ما حصل
له المبدأ وانقضى قبل زمان النطق معتبرا بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرناه احسن ويظهر الثمرة
في مثل قولنا كان زيد قائما فعلى ما ذكرناه حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلا للخلاف
نعم اذا قلنا كان زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامس فيصير محلا للخلاف على ما ذكرنا ايضا
ومن هذا يظهر لك جواز اجراء هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبدأ ايضا فتأمل وهنا تعبيران
اخران احدهما استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ بعد قيام ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما
حصل له المبدأ في الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء
والزوال والظاهر ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول
فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور في محل الخلاف قولان المجاز مطلقا وهو مذهب اكثر
الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهنا اقوال اخر منتشرة والظاهر انها
محدثة من الجاء كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه فمفصل جماعة وفرقوا بين ما
كان المبدأ من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار وغيره فاشترطوا البقاء في غيره واخرى فرقوا
بين ما كان المبدأ احدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني واخرى فرقوا
بين ما طرء الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الاول كالحركة والسكون او ضاده وغيره
فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوما عليه او به فاشترطوا
في الثاني دون الاول والاقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه **الاول** تبادر الغير منه وهو المتلبس
بالمبدأ وهو علامة المجاز **والثاني** انه لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى
عنه ايضا للزم الاشتراك والمجاز خير من الاشتراك كما تقرر وما يقال ان المشتق انما يستعمل في المعنى الاعم
من الثلاثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال واستعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص
من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه مناف لكلمات اكثرهم وكثير منهم ادعوا الاجماع على
كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك ومما ينادي ببطلان

ذلك

ذلك ان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه
في الماضي وفي الحال وفي الاستقبال ولا يريدون به الاعم جزما **الثالث** انه اذا كان جسم ابيض
ثم صار اسود فينعدم عنه مفهوم الابيض جزما والا للزم اجتماع المتضادين فالاطلاق لفظ الابيض
حين انعدام مفهومه اطلاق على غير ما وضع له ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مراد من يشترط بقاء
المبدأ هو المعنى العام والا فلا منافاة ولا يلزم اجتماع الضدين **الرابع** انا لا نفهم من لفظ
المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدأ في زمان صدق
النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس باحد من الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع
فلسنا ندعي دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل
الا انهم قد يقيدون حد الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلاثة ليخرج اسم الفاعل وما في
معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل
عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب
الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع
الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل فمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان
غاية ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوي والتبادر من جهته انما هو الحال فتأمل فان ذلك
ايضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو المتلبس والحاصل ان تحقق المبدأ شرط
في صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو الماء حقيقة
ومرادنا من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحة او اللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا رأيت ماء
صافيا يتضمن النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفاء فيلاحظ حال هذه النسبة
ويعتبر الاتصاف بالمبدأ حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه في زمان الماضي فهو حقيقة
وان صار في زمان التكلم كدرا وقد يكون كذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك
سأشتري ماء صافيا وكذلك الحال في الجامد كقولك اشتريت عبدا او خمرا او سأشتري خمرا فانه
حقيقة وان كان ما سيشتريه لم يصر حين التكلم خمرا احتج القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل
في الازمنة الثلاثة والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي ومنه

ان الاستعمال اعمّ من الحقيقة كما بيّنا سابقا وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى
المشتق من حصل له المشتق منه اى خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضى حقيقة وفيه مع انه ينافى
الاستدلال الاول لان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام منع قد عرفته حجة مشترطى بقاء المبدا
فيما لم يكن المبدا من المصادر السيالة امتناعه فيها لانها تنقضى شيئا فشيئا فهو قبل حصول الجزء
غير متحقق وبعده منعدم والحق اعتبار العرف فى ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل
به ولو بحرف منه انه متكلم ولا يضرّه السكوت القليل بمقدار النفس او ازيد بل بمقدار شرب الماء ايضا
فى بعض الاحيان وحجة من اشترط البقاء فى الحدوثى دون الثبوتى انه لو كان شرطا مطلقا لزم ان
يكون اطلاق المؤمن على النايم مجازا اذ لا تصديق فى حال النوم واجيب عن ذلك بانّ ما حصل
للنفس من التصديق هو حاصل فى الخزانة حال النوم وان لم يكن حاصلا فى المدركة وحجة من
خص الاشتراط بما طرء على المحل ضد وجودى انه لو لم يكن كذلك يلزم كون اطلاق النايم على
اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع
وايضا يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثانى بان ذلك انما هو من جهة
الشرع لا اللغة والحق المنع فى الجميع لما عرفت وايضا وحجة من اشترط البقاء فى المحكوم به دون المحكوم
عليه هو انه لو اشترط فى المحكوم عليه ايضا لزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزانى
فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا او سارقا
حال الاطلاق بل المعتبر اتصافه فى احد الازمنة الثلثة ووجه هذا الاطلاق انهم يستدلون الاستدلال
بهذه الآيات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق ح حقيقة فى كل واحد من الازمنة
اقول ويلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة فى المستقبل ايضا وقد يوجه
بان مراده ح ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبّس بالمبدا فى الجملة يعنى معنى العام السابق او فيما
هو منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبنى على ان
المراد بالحال واخويه فى محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه
اما ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة فى الحال مع الخصوصية مما لا خلاف فيه وان كان محكوما عليه
فلو جعلناه حقيقة فى القدر المشترك ايضا للزم الاشتراك والمجاز اولى منه وكونه محكوما

عليه قرينة للمجاز مع ان الاستدلال بها على من لم يتلبس بعد حين الاطلاق ولم يوجد ايضا
هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية فان تلك الخطابات لا تثبت الا اصل التكليف
واما خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل خارج كالاجماع وغيره واما على ما حققنا موضع النزاع
من عدم مدخلية الزمان اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان المتلبس
بالزنا او السرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا يضر ثبوت الحكم
بعد حال الانقضاء وان طال المدة لان اجراء الحكم ثابت ح بالاستصحاب وغيره من الادلة
تتميم ينبغى ان يعلم ان مبادى المشتقات مختلفة فقد يكون المبدا حالا كالضارب والمضروب
وقد يكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والنجار والبناء
ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقارى والكاتب والمعلم والتلبس وعدم التلبس
يتفاوت فى كل منها فالذى يضر بالتلبس فى الملكة هو زوالها بسبب حصول النسيان وفى الصناعة
الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين بل وشهرا او شهرين ايضا مع ارادة
العود غير مضر ويصدق على من لم يلبس ومن اعرض وقصد العود فى العرف انه متلبس بالمبدا فيهما وان
طرء الضد الوجودى لاصل ذلك الفعل ايضا واما الاحوال فالتلبس فيها ايضا يختلف فى العرف
واما فى المصادر السيالة فيكفى الاشتغال بجزء من اجزائه واما فى غيرها كالسواد والبياض و
غيرهما من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اختلط على بعض المتأخرين
واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا فى التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضى
حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدا اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدا مضمحلا فى
جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدا وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه
او به وسواء طرء الضد الوجودى او لا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب
القرينة كالكاتب والخياط والقارى والمعلم والمتعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودى
كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات ونحوها من الافعال
مما يأبى عنه الطبع السليم فى اكثر الامثلة وغير موافق لمعنى مباديها على ما فى كتب اللغة انتهى
وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه اذا تحقق ذلك فنقول ان ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل

الاستدلال

واما الاعراض مع قصد الرجوع

كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغي التامل في موضع الثمرة منها فان المثمرة يجوز ان يكون المبدا
فيها هو الملكة فان للشجرة ايضا يتصور نظير ما يتصور للانسان فعلى هذا فلا يضر عدم وجود الثمرة
بالمتلبس بالمبدا الآن يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها تشبيه
النسيان للانسان ويجوز ان يكون هو المآل والمآل ايضا يحتمل معنيين احدهما صيرورته
دائمة مثل اغدا لبعير والثاني المعنى المآلي المعهود فعليك بالتامل والفرقة في كل موضع يرد عليك

الباب الاول في الاوامر والنواهي وفيه مقصدان **المقصد الاول** في الاوامر **قانون**

الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء والاولى اعتبار العلو مع ذلك
ايضا كما اختاره جماعة وسنشير اليه في اخر المبحث والمراد بالعالي من كان له تفوق يوجب الطاعة
عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من العالي وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشان وغيرهما
بعيد لعدم تبادرهما والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة وظني ان من يقول بان
الامر اعني المركب من ا م ر حقيقة في الوجوب هو من يقول بالقول الاول ولا بد ان يقول به
ليناسب تعريفه الاصطلاحي معناه العرفي اذ الاستعلاء ظاهر في الالزام اذ لا معنى لاظهار
العلو في المندوب وادعائه كما لا يخفى وهو الاظهر عندي للتبادر وللآيات والاخبار مثل فليحذر
الذين يخالفون عن امره وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
وقوله لبريرة بعد قولها اتامرني يا رسول الله حيث طلب منها مراجعتها الى زوجها لا بل انما انا
شافع فكل ما ثبت كونه امرا وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب لان كون المشتقات
من هذا المبدا حقيقة في الوجوب وكون المبدا اعم منه كما ترى فالوجوب ماخوذ في مفهوم الامر
فالتعريف الاول مناسب لمعناه العرفي المتبادر منه ومن يقول بعدم افادته الوجوب ولا ياخذ
الوجوب في مفهوم الامر فهو اما ممن يقول بان الامر هو الطلب من العالي لا من حيث انه مستعل
وقد عرفت بطلانه او يأخذ الاستعلاء في مفهوم الندب ايضا ويجعله اعم من الندب وستعرف
بطلانه واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب والندب وهو لا
يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع
مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا كالتهديد والتعجيز ونحوهما وكذلك الكلام في قولهم ان

المندوب

المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به فان الطاعة اما فعل المامور به الحقيقي او الاعم او
فعل المندوب لا فعل المامور به الحقيقي فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقي فلا يجديهم
نفعا ولما كان العالي قد يطلب الشيء ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد
وهداية ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بد ان يتميز بين اقسام طلبه بالتميز بين الالفاظ
التي يطلب بها حتى يعلم انها امر وانها ندب وارشاد وقد ظهر لك ان الطلب اذا كان مما
اشتق من اصل الامر كقوله امرك بكذا وانت مامور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب وهو امر
حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغير ما يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب
مثل افعل ولتفعل ورويد واخواته فهو الذي جعله الاصوليون اصلا علحدة ومحل نزاع باسم
فنزاعهم في دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يتصور على صور **احدها** ان العالي اذا طلب
بهذا اللفظ هل العرف يفهم منه الالزام والحتم الذي يستلزم مخالفته الذم والعقاب
الذين هما لازم مخالفة السافل للعالي حين الالزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة في
ذلك او مطلق الرجحان او غير ذلك **وثانيها** ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل او
القرينة هل يفهم منه الالزام والحتم ام لا مثل ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار و
لم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام ثم يعرف الذم واللوم على الترك وعدمهما
بعد معرفة حالهما ام لا **وثالثها** الصورة بحالها لكنها هل يفهم منها الالزام من العالي المجرد
تاركا اللوم والعقاب ام لا او بعبارة اخرى هل يفهم منها ان القائل بها يستحق على الواجب
الفعل على المخاطب ام لا ويرجع الاولى الى الثانية اذ الذي ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم و
الالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا يمكن
اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت من السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون
على سبيل الحتم واللزوم وقد يكون غير ذلك من المعاني وعلى هذا فما استدل به بعض القائلين
بكونها حقيقة في الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا بتفاوت رتبة الطالب
فالوجوب شيء زائد والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر فجوابه الحقيقي بعد منع انحصار
الفرق بذلك لما عرفت ثم تسليم هو ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب

يقول بعد السؤال ايض يعنى به الحتم الالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب ثمه يحصل
بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القراين يفيد
الوجوب اللغوى وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحى وهذا هو مراد القايل بكونها
حقيقة فى الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الاوليين بامكان المناقشة فى الصورة
الاولى بان الدلالة على الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن العالى فلا يتم القول بـ
الدلالة على الالزام لغة فى السؤال ايض ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت
عن السافل انها حقيقة فيه او مجاز فاستدلالهم فى دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء
على الترك اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغى اللهم الا ان يجعل
النزاع فى خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالى وهو لا يلايم الجواب المذكور عن دليل القايل
بالندبية واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا ولا يتمشى الجواب
لما رجعت الصورة الاولى الى الثانية جعلها صورة واحدة
المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول
اللفظ فى الصورة الاولى وداخل فيه فى الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون افعل مثلا حقيقة
فى كل من الامر والسؤال والالتماس اذا اراد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى و
حقيقة فى الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله فى الالتماس والسؤال مجازا والذى
يترجح فى نظرى القاصر هو الصورة الاخيرة وان لم يساعدها تحرير محل النزاع فى كلام كثير
منهم واعلم ان ما ذكرناه من صور الثلث يجرى فى لفظ امر ايض والكلام فيه الكلام فى الصيغة
بعينه وتظهر الثمرة فى كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل مجازا او حقيقة ايض وعليك
بالتامل فيما ذكرناه والتحفظ به فان كلام القوم ههنا مشوش فربما وقع الاشتباه بين المادة
والصيغة وربما حصل الخلط وعدم التميز بين الصور المتقدمة والله الهادى **قانون** اختلف
بانه من اسماء الافعال والفعل المضارع المقرون باللام
الاصوليون فى صيغة افعل وما فى معناه على اقوال المشهور بين الاصوليين انه حقيقة فى الوجوب
لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة فى الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى بالاشتراك
بينهما لفظا لغة وكونها حقيقة فى الوجوب فى عرف الشارع وتوقف بعضهم فى الوجوب والندب
وقيل بالاشتراك بينهما وبين الاباحة لفظا وقيل معنى وههنا مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول للتبادر

عرفا ويثبت فى اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال انا لا نفهم من الصيغة غير طلب
الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلا عن المنع منه فان معنى الوجوب وغيره امر بسيط اجمالى و
هو الطلب الحتمى الخاص ولكنه ينحل عند العقل باجزاء كساير الماهيات المركبة كالانسان و
الفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالى الحاصل اذا انحل عند العقل ينحل الى طلب
الفعل مع المنع من الترك فانظر الى العرف الا ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يفعل
عد عاصيا وذمه العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل عليه وما يتوهم من منافات
ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل
قوله اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يتصور فى ذلك
قبح الا لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب سيما فى ما له ظاهر وقبحه ممنوع وكون ذلك فى كل
المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجه واعتقاد ان هذا واجب وذلك مندوب ايض
غير ظاهر والحاصل ان الدليل قام على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله فى المعنى المجازى
وفهم عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة فى اللفظ وكذلك استعمال الصيغة
فى المندوبات فقط بدون قرينة فى اللفظ وقد استدل ايض بايات منها قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد سبحانه مخالف الامر وحذره من
العذاب وهو يفيد الوجوب وما ذكرناه هو مدلول السياق لا صيغة ليحذر ليستلزم الدور
والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم الافرادى
لا المجموعى ليرد النقض بترك مجموع المندوبات لكونه معصية وكل واحد منها على سبيل البدلية
لا السالبة الكلية بمعنى لا يأتون بشىء من امره لترتفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب
على بعضها والاولى ان يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها
فى ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الاية انما تدل على وجوب الامر الشرعى لا الوجوب لغة وايضا
لا يدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة فى الصيغة المخصوصة
فالتهديد على مخالفته ما صدق عليه الامر من الصيغ ففيه ما لا يخفى اذ الامر انما يسلم صدقه
على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما ان اريد منها

مجرد الندب او الارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف
الامر مطابقا لمعناه العرفي طلب بالقول على سبيل الاستعلاء او طلب بالقول من العالي يعتبرون
في ذلك حيثية العلو سيما في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة
افعل الصادرة من العالي ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يقال
باستلزام دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة على الوجوب حتى يجدي في المواضع
الخالية عن القرينة التي هي محط نظر الاصولي وايضا فعلى هذا فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل
على الوجوب ويكفي في ثبوت ذلك اثبات دلالة الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه
كلمة الاصوليين والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب
وهو المتبادر منه عرفا وصيغة افعل كثيرا ما يستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب
لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذلك افردوا البحث في كل واحد منهما فما اخترناه من كون الصيغة
للوجوب انما هو للتبادر في الصيغة لا من اجل كونها مصداقا للامر ان كنا نقول بكون الامر
ايضا حقيقة في الوجوب لما دللنا عليه سابقا ومما ينادي بذلك قوله لولا ان اشق على امتي
لامرتهم بالسواك فان طلبه للسواك بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال انه لابد
من تضمين الاعراض ونحوه ليكون متعلقا بكلمة المجاوزة فهذا لا يدل الا على التهديد
على المخالف على سبيل الاعراض والتولي وهو يتم اذا كان الامر للندب ايضا فيصح ان ذلك ليس
الا من جهة صحة التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى ومنها قوله تعالى
ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام الانكاري لاستحالته على الله تعالى وهو يفيد
التهديد والتهديد لا يجوز الا على ترك الواجب وهذه الاية ايضا لا تدل الا على دلالة
الامر على الوجوب بل وخصوص امر الشارع الا ان يقال ان المراد به قوله تعالى اسجدوا امثل
هذا وان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث امر ... فتامل
ومما يتوهم من ان التهديد لعله من جهة اكتناف الصيغة بقرينة حالية تدل على
الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة يدفعه اصالة عدمه لا يقال ان هذا انما يتم لو
ثبت اتحاد عرفنا مع عرف الملائكة لان حكاية احوال كل اهل لسان لاخرين انما يصح من الحكيم

اذا تكلم

اذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان الاخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم
وهو ظاهر ومما يقال ايضا ان الاستفهام تقريري لاتمام الحجة فالغرض هو اقرار ابليس
باستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار حيث قال انا خير منه وهذا يتم اذا
كان الامر للندب ايضا ففيه ان الاستكبار من ابليس لعنه الله ليس على الله بل على ادم ع
فيرجع بالنسبة الى الله تعالى الى محض المخالفة التبعية الغير المقصودة بالذات المتولدة
من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهذا شيء ربما يعد من يتبعها نفسه في عداد المقصرين
فافهم ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر واحتمال
كون الذم على ترك الامر مشافهة وتكذيبا خلاف الظاهر وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ
للمكذبين لا يدل على ذلك لجواز ذمهم على الجهتين ان كانوا هم المكذبين واختصاص
الذم بهم والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب بنفيه الاصل
واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما مر في القانون السابق وبقوله اذا امرتكم بشيء
فاتوا منه ما استطعتم فان الرد الى مشيتنا يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشية
بل لعل ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان المعنى ليشعر بعدم كونها حقيقة في الندب والا لما
احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل على ان امر الشارع كذلك لا ان الامر
في اللغة كذا والكلام في عدم دلالة على حكم الصيغة نظير ما مر في حجة القول بكونها حقيقة
في الطلب مضافا الى ما مر في اوايل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك
والمجاز لو قيل بوضعها لكل منهما على حدة او لاحدهما فقط وجوابه المصير الى المجاز في الندب
لدلالة الدليل الذي قدمناه وانه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم
على ما ذكروه ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان لزوم المجاز اكثر
لان المجاز على المختار مختص بالندب الا ان يقال بالتساوي من جهة الاستعمال في عموم
المجاز على المختار ايضا وهو مجاز شايع لا شذوذ فيه كما توهمه صاحب المعالم وحجة الاشتراك
اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها
ونحن قد دللنا على كونها حقيقة في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج

بعض الصحابة على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول
مدفوع بان القرآن استدلالهم من جهة دلالة لغة والاصل عدم طرو وضع جديد والاجماع لو
سلم فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة ايضا وقد يستدل على ذلك ببعض الايات والاخبار
مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وتركه الطاعة
عصيان وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ايضا ولا اختصاص
لذلك بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الايات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من
يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة
على وجوب الطاعة للائمة فان اطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد للامر
والاذعان بانه حكم ان واجبا فواجب وان ندبا فندب والحاصل انه لا اثم دلالة هذه الايات
والاخبار الا على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب ما طلبوا بصيغة افعل وما جمع م
في معناها مع ان الظاهر ان المراد من الاخبار انهم ع احق بالاتباع من الجبت والطاغوت
واشياعهما كما قيل والاتباع اعم من المدعى كما لا يخفى حجة المتوقف عدم ثبوت كونها حقيقة
في شيء لان الطريق منحصر في النقل والاحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر مفقود لان العادة
تقضي بالاطلاع لمن بحث واجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم اولا بل يكفي الظن
ومنع الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الادلة ويظهر حجة الباقين بملاحظة ما ذكرنا و
كذا اجوابها **تنبيه** قال في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع
ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة
المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في
اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم ع وتبعه بعض من تاخر عنه كصاحب الذخيرة ويرد
عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت استعمالهم ع في الندب بلا قرينة حالية او لفظية ونفهم ارادة
الندب من دليل اخر ولم يثبت وايضا قد عرفت ان المجاز الراجح رجحانه انما هو مع قطع النظر
عن الوضع واما معه فمساواته مع الحقيقة ممنوع الا اذا غلب في المجاز بحيث يصير وضعا جديدا فيصير
جمعهم

حقيقة في المعنى الثاني وانى له باثباته فيما نحن فيه مع انه لم يدعه ايضا والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال
في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثر من
استعماله في الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقايق شرعية في المعاني
الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد
عن القرينة على المعاني اللغوية وهو واضح منهم وكذلك العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما
من عام الا وقد خص وايضا ذلك الكثرة انما حصل بملاحظة مجموع الروايات ومجموع الرواة
عن مجموع الائمة ع والذي يفيد على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كل واحد واحد
في بيان ان الامر الواقع عقيب الحظر
فانهم **قانون** اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه فاختلف القائلون بدلالته
على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب ومجازا في الندب والاباحة او التوقف او تابعيتها
لما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي والاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في
الفعل ويلزمه بيان دفع المنع السابق للتبادر بمعنى ان حجيته في النظر من الوجوب اذ ما تقدم
من تقدم الحقيقة على المجاز اتفاقا انما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا خلا
المقام عن قرينة مرجحة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقا
وكذا مع افادتها الظن به مع كون اصل الحقيقة في النظر ايضا فالمقصود ان ملاحظة المقام
والالتفات الى هذه القرينة اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم المعنى المجازي
وهو الاباحة على الحقيقي فيدور ترجيح المعنى الحقيقي او المجازي مع القرينة على حصول
الترجيح والظهور ولما كان قرينة الشهرة ليست من قبيل القراين الاخر وكانت منضبطة او نحوا
الكلام فيها في باب تعارض الاحوال والا فالدوران والتعارض حاصل في جميع القراين
الاخر لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى تفاوت الناظرين وبالنسبة
الى المقامات فاضبط ذلك ويدل على ذلك ايضا تتبع موارد الاستعمال فانك لو تتبعتها
وتاملتها بعين الانصاف تجده ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فالحقه بالغالب
لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف
والشرع قد حرم عن فوايدها من لم يصل الى حقيقتها وقد اشرنا اليها سابقا ثم ان بعضهم

لاحظر مثل قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ومثل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله وامر الحايض والنفساء بالصلوة و
الصوم بعد رفع المانع وقائل بالوجوب مضافا الى ان المقتضي هو الادلة الدالة على دلالتها
على الوجوب موجود والمانع مفقود لان الاباحة لا ينافي الوجوب وفيه انا نقول ان المراد بالامر
هنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت
الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر فالمنع عن الدلالة من جهة هذا الامر
موجود واكثرهم قد قرروا هذا الدليل على نهج اخر اضعف وهو ان المقتضي موجود اعني صيغة
الامر لما تقدم من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وما ذكره الخصم القائل بالاباحة من ان الوجوب ضد
للحظر ولا يجوز الانتقال منه اليه لان الاباحة ايضا ضد له اقول بل المانع موجود هو قرينة المقام
كما بينا ودلالة الادلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا ينافي عدم دلالتها عليه في
خصوص موضع باعتبار القرينة كما في ساير المجازات واما المثال المذكور والايات المذكورة
فالجواب عنها ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء تحريما او تنزيها ثم امر به من دون اكتنافه
بشيء اخر حتى يخرجه عن حقيقته الجنسية او النوعية والمراد من قولنا ان ما ورد الامر به ليس
واجبا بل انما هو مرخص فيه ان الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر ولا يمنع
من ثبوت الوجوب من موضع اخر فح نقول مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج عن الحبس الى المكتب اخرج
المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهي عنه بل المحظور خروجه من الحبس والمامور
به هو خروجه ذاهبا الى المكتب ولا يضر هنا بدلالة الامر على الوجوب واما قوله تعالى
فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر لا غير والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول
النسخ فيرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة اقتلوا على الوجوب في شيء وكذلك ترخيص الحايض
والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه ايضا ثابت بدليل خارجي لانه ايضا من النسك ولعلك
بالتامل فيما ذكرنا تقدر على استخراج ادلة القائل بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها
واما القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات للواجب فاذا انتفى الدلالة عليه
بعض ما ذكرنا فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك الثانية واما توهم

اختص

في دلالة الامر على المرة او التكرار

٣١

اختصاص كونها حقيقة في العبادة الاباحة في عرفنا الشارع فهو ضعيف لعدم فرق بينه وبين
العرف العام قانون المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على
التكرار مدة العمر ان امكن عقلا وشرعا ويكون تكرارها دليل على المرة ويظهر من بعضهم
ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه
فالزايد على المرة لا يكون امتثالا ولا حالة القرب من بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون
الزيادة اثما واما القائلون بالماهية ايضا بين مصرح بحصول الامتثال لو اتى به ثانيا وثالثا
وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزايد وبين قائل بان الامتثال
انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وح فيمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول
في المرة فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل احتمال
الثاني فيها فينتفي ثمرة النزاع ايضا وما ذكرنا من الاحتمالين ينشأ من القول بكون ما لم يرد عليه
من الشارع دليل تشريعا حراما كما هو المشهور المحقق وعدمه والحق هو الاول وعلى هذا فلا
يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمرة والاقرب عندي انها لا تدل الا على طلب الماهية وان
الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان به ثانيا وثالثا تشريع
محرم لكون احكام الشرع توقيفية موقوفة على التوظيف لنا ان الاوامر وساير المشتقات
ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا
كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة
فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل ساير الصفات الطبيعية قيود خارجة
عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من قيودها لان العام لا يدل على
الخاص والهيئة العارضة لهذه المادة لا يفيد ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر بعد ان
الايجاب والالزام كما قرر والاصل عدم ارادة شيء اخر معها فما قيل من ان المادة ان لم تدل
على القيد فالهيئة تدل عليه في معرض المنع ومقايسة القائلين بالتكرار الامر بالنهي بجامع
الطلب باطل لانه قياس مع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق
الاوقات كما سيجيء بخلاف ايجادها والتروك تجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم

بانه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلاة مع انه معارض بالحج مدفوع بانه من
دليل خارج كما توضحه كيفية التكرار المفردة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن الضد والنهي يفيد
دوام الترك ويلزمه دوام فعل المامور به فيه منع الاستلزام اولا ان اريد الخاص كما سيجيء و
منع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم
استحالة ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار مطلقا ثالثا
كما سيجيء ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام رابعا بل انما هو تابع للامر
ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت وان اريد من الضد الضد العام اعني الترك فيسقط
المنعان الاولان ويجيء عليه الباقي واحتجاج القائل بالمرة بامتثال العبد عرفا لو امره السيد
بدخول الدار فدخل مرة مردود بان ذلك لعله من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر
ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول المرة وعدمها فيما بين القول بالمرة والماهية انما هو
في الاتيان بالافراد متعاقبة واما لو اوجد افراد متعددة في ان واحد مثل ان يقول المامور
بالعتق لعبيده انتم احرار لوجه الله فقيل على القول بالماهية يحصل الامتثال بالجميع واما على
القول بالمرة فاما على القول الثاني فيها فيبنى ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف
الجهة فان قلنا بجوازه كما هو الاصح فيستخرج المطلوب بالقرعة لو احتيج الى التعيين ويكون غيره
معصية فان الظ ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجرد كونه في الزمان الواحد وان لم نقل
بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويستخرج المط بالقرعة ايضا
هنا وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى هذا القول ايضا حصول الاثم بقي الكلام في قول من صرح
بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا مع قوله بالماهية كصاحب المعالم والتحقيق
انه ان اراد حصول الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن المرة الاولى فحسن وان اراد انه لا معنى
لحصول الامتثال عقيب الامتثال فان الامتثال قد حصل بالاولى جزما وما يتوهم من انه يكون
من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين وما لا يزيد فيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل
في الواجبات العينية فان الكلي المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا بالاتيان بالافراد فيكون الافراد
من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان بما يتحقق في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع

ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الواجب من ذمة المكلف فلا يبقى بعد واجب حتى
يمكن الاتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من اللفظ المدلول
عليه بهذا الامر ففيه منع ظاهر مع انه لا معنى للتخيير بين الفعل الواجب وتركه وليس هذا من
باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد
والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيحة والثلاث في الركوع والسجود
والركعة فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل ايضا انه ان كان يقول باتصاف المرة الثانية
والثالثة وهكذا بالوجوب فغير قوله بالتكرار وان كان يقول بالندب ففيه انه قول
جديد مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة
حقيقة في الوجوب وانت بعد التامل فيما ذكرنا من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلناه
انفا من القول بحصول الامتثال في الجميع على القول بالماهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة
ايضا وكذلك تتمة ما نقلناه من البناء على اجتماع الامر والنهي على القول الثاني في المرة
وغيره فتامل حتى يظهر لك حقيقة الامر قانون الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط
والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار قولا واحدا لوجود المقتضي وعدم المانع غالبا
الامر بتقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها دلالته عليه
مع فهم العلية يعني كون الشرط والوصف علة فيكون من قبيل المنصوص العلة والسيد المرتضى
هنا ايضا من المانعين مطلقا لعدم اعتبار العلة المنصوصة مطلقا وسيجيء انشاء الله الحق
حجيتها فالاقرب اذا التفصيل وتحرير المقام ان كل ما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما
ومهما ونحوهما فلا ينبغي التامل في تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا
فلا يفيد التكرار الا ان يقال بحملها على العموم لوقوعها في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا
لولاه واما الصفة ففيه ايضا لما لم تدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء انشاء الله بل فيها
اشعار بالعلية والمعتبر هو العلية الثابتة كما صرح به فلا اعتبار بها ايضا واما اذا فهم العلية
الثابتة بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل
الزانية والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلد ونحوهما واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء

هل تكرر الامر بتكرر الشرط او الصفة ام لا

فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الايات والاوامر التي تكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا انحصل الشك الحاق بالغالب وفيه ان حمله على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج الثاني بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم واعط هذا درهما ان دخلت الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله فهم منه التكرار وهو مقلوب عليه بل ذلك ايضا لفهم العلية

في الفور والتراخي

قانون لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة وليست بمشتركة بينه وبين جواز التراخي كما ذهب اليه السيد بل هو لطلب الماهية وانما يحصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما القول بتعين التراخي فلم نقف على مصرح به لنا نظير ما مر في القانون السابق واستدلال القائل بالفور بمذمة العبد اذا اخر في السقي عند قول مولاه اسقني مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه مثل استدلالهم بذم ابليس على ترك السجود بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يعتذر بعدم دلالة الامر على الفور لان الفاء في قوله تعالى فقعوا له يفيد التوقيت فلم يثبت دلالتها على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار وايضا نيا فيه قوله خلقتني من نار وخلقته من طين لانه كاشف عن الاعراض اولا واما استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين والا لزم ان يجوز الى اخر وقت الامكان وهو مجهول وتكليفا للمكلف عدم التاخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال ولا دلالة في الصيغة على وقت معين فاجيب عنه مرة بانا نجوز التاخير الى حصول ظن الموت وهو ممكن الحصول غالبا كساير الواجبات الممتدة بامتداد العمر ومرة بالنقض بصورة التصريح بجواز التاخير واخرى بان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن واورد عليه ان هذا وان كان يرفع تكليف المحال الا انه الزام بوجوب الفور في الفعل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التاخير ليس بمشروط بمعرفة المكلف باخر ازمنة الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه اخر ازمنة الامكان

والموقوف على معرفة اخر ازمنة الامكان انما هو العلم بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا فيصير مآل كلام المجيب تسليم انه يجب عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعله ثانيا فكذا وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير اثما فلم يلزم من ذلك فورية ولا خروج الواجب عن كونه واجبا وتوهم كون البدار مقدمة للواجب اعني عدم التاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان مدفوع بمنع التوقف نعم انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن اخر ازمنة الامكان في اول زمان التكليف بذلك ووجوبه ممنوع ومما يقال من ان تحصيل البراءة اليقينية المبتنية عن شغل الذمة يقينا فيستلزم الفور لامكان ان يفاجاه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن عجزه فياثم بالترك فهو ممنوع مثل ساير الواجبات الموسعة او الممتدة بامتداد العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالمامور به واما وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما باشتراطه في الصحة او في نفي حصول الاثم وهو ممنوع وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء فان مقتضى الجمل الخبرية مثل زيد قائم وعمرو قائم والانشائية كانت طالق وهو حر قصد الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب ونقض بعضهم قياسا ورده بان القياس غير جار في مسائل اللغة وسيما مع الفارق فان الامر لا يمكن توجهه الى الحال لاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل ورد بعدم ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر فان التفهيم لا يمكن في آن الاستفهام وكذلك النهي وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستقراة فيها اذ الفرق واضح بين هو حر وهي طالق وبين الاستفهام والعقود المشتركة لا يثبت المطلوب الا ان يقال ان المعلوم من حال هذه المواد ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا لحصولها او في الان المتصل بها ولما لم يكن الاول في الامر فتعين الثاني والتحقيق ان مطلوب المستدل ان كان انه حصل له

من الاستقراء ان النسب الخبرية والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحاضر [الحال] فهو لا يجدي لان الاشكال في ان النسبة الانشائية في الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان ان مفاد تلك الجمل ومدلولها انها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجيء وموقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا حال التلبس كائنا ما كان وقد عرفت ان التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهنا له طريق آخر يمكن اثبات المطلب به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وعن بعضهم من ان معنى الفعل باحد الازمنة هو المصطلح الحدث وان شئت قلت انتسابه الى الفاعل مقترن باحد الازمنة واما نسبة المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة عدم النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك يضعفه خلاف علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب من امكان حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر ماخوذ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم الاية وبقوله تعالى واستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله سبحانه وفعل المامور به سبب اذ قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوة الخمس والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط كما هو الحق ويثبت في الباقي بعدم القول بالفصل

[فان فعل المامور به من الخيرات يجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق ان يفعل بالفور]

وفيه ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو مؤدي اتفاقا ولا حاجة الى الاستدلال ولا يتم التمسك بعدم القول بالفصل ايضا لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد على ارادة فعل المامور به بناء على الاحباط ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يتم جميع الاوامر واما ما يقال من ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه سببا للمغفرة فلابد من حمل الامر على الاستحباب ففيه ان العام يخصص والمطلق يقيد والتخصيص والتقييد اولى من غيرهما من المجازات وكذلك الكلام في قوله واستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الايتين بالحمل على الاستحباب لمنافاة مدلول الهيئة للمادة لو حمل على الوجوب لعدم الملائمة المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع

[الاسباب الواجبة] [بحمل الامر على الاستحباب] [وهو الاسباب سبب المغفرة] [الى التمام] [في المطلق]

[من افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبها ... الوجوب الفوري ... تحقق المسارعة و الاستباق لان لا انما ... يتصور ان في الموسع دون المضيق]

فالحكم بوجوبا

فالحكم بوجوب الفور باثبات للتضيق والاتيان بالمضيق عرفا ليس بمسارعة واستباق فان المامور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال انه مسارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في زمان الصحة على القول بالصحة في صورة التاخير في الفوري فيصدق عرفا المسارعة باتيانه في اول زمان الصحة كما يقال لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذلك لمن عجل في اداء دينه حين القدرة وعند مطالبة الداين وهذا واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا شرعا ان الايتين لو سلمت ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهور وما ذكرناه من المهية في الاوامر المطلقة ظهور ولا ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الاتيان على الاستحباب فكيف ولا ظهور في اية المسارعة اصلا فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة فاذا تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب فيه التوبة التي هو فوريتها مجمع عليه فلا يفيد الفورية اصلا فهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى واحتج السيد بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة وبحسن الاستفهام ولا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتبادر المهية لا بشرط شيء غيرها وان الاستفهام يحسن على القول بالمهية ايضا احتياطا عن ان يكون مراد الامر بعض الافراد مجازا لشيوع استعمال الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم انفهام المهية مستقلا ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر خلافا لصورة الاشتراك فانه انما لا يجوز كما اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول به تحديده موكول الى العرف فيتفاوت بتفاوت المامور به ونحوه كالسفر القريب الغير المحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه ان لم نقل بان الكلام في المجرد عن القرائن وهذه الامور قرائن لجواز التاخير في الجملة فتامل قانون اختلف القائلون بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتاخر وعدمه وفرعوا الكلام فيه على

١٢ البادر في م

[في تحقيق المراد من النسخ]

ان معنى افعل هل هو افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه افعل
في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده واما كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتأخر فلم
نقف على مصرح به وهذا كلام غير مفيد والفائدة في بيان صحة المبني والتحقيق ان ادلة القول
بالفور على تسليمها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما
يدل على وجوب المبادرة الى الامتثال كاية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول يلزمه
القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق
اصل الامر ورده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل
بالمامور به فان لم يفعل يجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا وبمنع عدم وجوب الموقت
مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت وخصوصية
الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت
التوقيت من دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما
ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى تفريع المسألة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد
او تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكرها في مسألة تبعية القضاء للاداء
وعدّ منها اقول والظاهر ان الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب في اول الوقت
لا ما ذكره والظاهر هو المجموع وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى
تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يجب التمسك بالتوقيت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت
خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق ان القضاء في
الموقت انما هو بفرض جديد وما ذكره انه لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج
ففيه ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول لانه تكليف واحد
وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ غاية ما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضا وقد يسلم
المنافاة لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل
عليه او من جهة الدليل على العدم والظاهر ان الموقت من الثاني وما ثبت فيه الفور من دليل خارج
من الاول ولذلك ترى الاصوليين تنازعوا في حجية مفهوم الزمان وعدّوها من حجية المفهوم

الخالف

اقتضاء الامر بالشيء ايجاب المقدمة

الخالف هو كون اللفظ دالا لا بالمنطوقية والمفهومية متخالفين في النفي والاثبات
فافهم ذلك وانتظر لزيادة التوضيح في مباحث المفاهيم **قانون** اختلف الاصوليون في ان الامر
بالشيء هل يقتضي ايجاب مقدماته مطلقا ام لا على اقوال ثالثها اقتضاء الايجاب في السبب دون
غيره ورابعها في الشرط الشرعي دون غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات **الاولى**
الواجب كما انه ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والكفائي وباعتبار المكلف به الى العيني و
التخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي
والغيري وباعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه الى الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم
باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد وتسمية الثاني بالواجب مجاز
في الحقيقة تسمية باسم ما يؤول اليه ولذلك لم يقيد الامر في صدد البحث بالمطلق مع كون البحث
مختصا بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده ان كان
في العادة او في نظر الامر والمقيد ما توقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كذلك **الثانية**
ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال
المعتذر بان امر المولى لعله كان مشروطا بشرط للذم ولا اصالة عدم التقييد ويظهر من السيد
المرتضى القول بالاشتراك فيلزم التوقف حتى يظهر من الخارج دليل وجوابه ان الاستعمال
اعم من الحقيقة نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه
الاشتراط مطلقا لعدم امكان الاشتراك لعدم انفكاك المسبب عن السبب وستعرف الكلام فيه **الثالثة**
ما يتوقف عليه الواجب اما شرط او سبب والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه
عدمه لذاته فيخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده
وجوده والمانع ما لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء واما التقييد بقولنا
لذاته احتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام
سبب اخر خالفه عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من
المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي
فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم فلا يتوقف على وضع

الشارع خ وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو فى الثانى وبعبارة اخرى انما الكلام
فى مقدمات الواجب لا مقدمات الوجوب وكل واحد منها اما شرعى او عادى او عقلى فالسبب
الشرعى كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة من الحدث
والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلى كالنظر المحصل للعلم بالواجب والعادى كجز الرقبة
فى القتل الواجب والشرط الشرعى كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلى كترك الاضداد فى
الاتيان بالمامور به والعادى كغسل شئ من العضد لغسل اليد فى الوضوء وشاع التمثيل لذلك
بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط والصعود سبب اذا عرفت ذلك
يظهر لك ان ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا
للعلة التامة او الجزء الاخير منها ليس كما ينبغى وخلاف ما صرح به فى الكتب الاصولية ثم ان مقدمة
الواجب ينقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر وما يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلوة
على القول بكون العبادات اسامى للاعم او ما يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان
بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبرنا كون الواجب
هو تحصيل العلم فيكون هذا ايضا مقدمة للوجود وايضا المقدمة اما تكون فعلا او تركا
ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب وفى اكثر من ثوب
عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الانائين المشتبهين ونظيره
من الشبهة المحصورة **الرابعة** الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط ومقيد
كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه له الا توضيح هذا المعنى فليس مقدمات
الواجب المشروط مما يتنازع فى وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورية اعم من المقدورية
بالذات او بواسطة فالافعال التوليدية كلها مقدورة اذا حصل القدرة على المباشرية
واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشئ
واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى اخرى **الخامسة** قد يقال الواجب
المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعدل
ذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول وايضا النزاع فى وجوب مقدمات الواجب

يجرى

٣٧

يجرى فيما ثبت وجوب الواجب من غير لفظ افعل وما فى معناه ايضا كالاجماع والعقل وغيرهما
وان كان سياق الاستدلال يتفاوت فى بعض المواد **السادسة** الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب
الشرعى لان الوجوب العقلى بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها فى الامتثال مما لا ريب
فيه ولا شك والمراد من الوجوب الشرعى هو الاصلى الذى حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا
وبالجملة النزاع فى ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب بشئ واحد او
تكليفات وخطاب بامور احدها الكون والثانى نصب السلم والتدرج بكل درجة درجة
وغيرهما ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما وفى ثبوت العقاب
والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها وربما يقال ان القائل بوجوب المقدمة ايضا
لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة تظهر فى جواز الاجتماع
مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما
صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل والواجب التوصلى يجتمع مع الحرام غايته الا
عدم الثواب واما البطلان فلا نعم يمكن ذلك فيما كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية
كالوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهالة علة
تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذى المقدمة
فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون
بثبوت العقاب استدلالهم فى دلالة الامر بالشئ على النهى عن الضد بان ترك الضد واجب من باب
المقدمة فيكون فعله حراما فيثبت حرمة الضد ويترتب عليه احكامه من الفساد وغيره فان القائل
بان الامر بالشئ يقتضى النهى عن الضد ليس مراده طلب الترك التبعى كما سنحققه بل مراد الخطاب
الاصلى ووجه التاييد ان النهى المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا **السابعة**
دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص كدلالة الجمع
افعل على الحتم والالتزام عند من يدعى التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه و
كونه مقصودا للافظ ايضا واما بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشئ على النهى عن الضد العام
بمعنى الترك فبعد التامل فى الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بذلك

الخطاب اما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب وفي اخر كون ذلك الشي لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل وـ
لم يستشعر به ايضا كوجوب المقدمة ايضا على ما سنحققه ودلالة الايتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا
الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ويقال لذلك انه خطاب
شرعي تبعي حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة
ايضا معتبرة محكمة في المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الايتين او من احكام
الطلب واما الوجوب المذكور اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب بمعنى
انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق و
اطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ذاتيا ولم يثبت له احكام
الواجب الاصلي الذاتي من ترتب العقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه
ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا نظير الانقاذ والغسل الواجبين فانه انما يعاقب على
عدم استخلاص النفس المحترمة والصلوة في النجس ولذلك حصل المطلوب بالحرام ايضا بل وبفعل الغير
ايضا ومرجع هذه الدلالة الى البين بالمعنى الاعم ايضا لكن بالنسبة الى المامور به لا الامر نظير توابع المهية
في الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة فلابد ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي
ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها لمحل النزاع فلابد
لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع
مع الحرام وان يكون الخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه واني لهم باثباتها ثم ان ههنا معنى اخر للاستلزام
العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة يعني ان وجوب اصل الفعل
يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع فههنا خطابان اصليان
للشارع احدهما بلسان الرسول الظاهر وثانيهما بلسان الرسول الباطن والى هذا ينظر كلام بعضهم
الاتي على اثبات وجوب مطلق المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم الا في حال انفراد كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب
الذاتي للمقدمة فتامل ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق
الثامنة قد اشرنا ان وجوب المقدمة من باب التوصليات والمراد من الواجب التوصلي هو ما

علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل
الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب
ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات التي لم يحصل العلم بها ايضا
الحكمة فيها في شيء او علم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول القرب فانها لا
يصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الامر اذا عرفت هذا فاعلم
ان المقدمة لا ينحصر فيما لو كان مقدورا للمكلف وفيما اتى به او فيما تفطنه وكان مستشعرا به
وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا
في مقدمات الواجب المطلق لكن لابد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدور مسقطا عن المقدور
فعل الغير ايضا عن فعل المكلف وما لا يستشعر به ايضا من المقدمات فان من وجب عليه السعي لا يتفطن به
في تحصيل الماء للوضوء ان فاجاه من اعطاه الماء يسقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير ايضا
عن فعله فالمقدمة هي القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور والقدر المشترك بينهما مقدور
وثمرة النزاع انما يحصل فيما كان مقدورا للمكلف وفعله فالقائل بوجوب المقدمة انما
يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى هذه المقدمة
هو الكلام في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى
ذلك ثم تاب عنه فعل الغير فظهر من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطلقا وان كان مقدمته قدر
المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك اذا تمهد ذلك فنقول القول بالوجوب
مطلقا لاكثر الاصوليين وبعدمه مطلقا نقله البيضاوي عن بعض الاصوليين والشهيد الثاني في
تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه
جماعة الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا
للاطلاق والتقييد فيحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد ويتوقف في غيره لاحتمال
كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المصنف في مقدمات الواجب المطلق والاقرب
عندي عدم الوجوب مطلقا لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات اما المطابقة
والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما الغير البين فهو ايضا منتف بالنسبة

الى دلالة اللفظ اذ لا يقال بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما انهما خطابان
وتكليفين كما هو واضح ولذا يحكم اهل العرف بان من اتى بالماموربه فقد امتثل امتثالا واحدا
وان اتى بمقدمات لا تحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل
والعرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة فى نفسها اذ المذمة والعقاب اما لقبحها
فى نفسها او لحصول العصيان بتركها ولا يستحيل العقل كون ترك شئ قبيحا بالذات ولا
يكون ترك مقدماتها قبيحا بالذات وحصول العصيان بدء فهم العرف كما بينا نعم يمكن
القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمتها ولا يجوز تصريح
الامر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شئ
من الخطاب كونه مقصودا للامر مشعورا به له حتى يقال انه امر بشئ لا يخطر ببالنا المقدمة فكيف
يكون واجبا الا ترى انا نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الايتين مع عدم كونه
مقصودا فى الايتين والحاصل انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم
ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذى المقدمة وقد
سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزمه
بعض المحققين ونقله عن الغزالى ولا غائلة فيه ظاهرا الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الا
ان يقال باندراجه تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب وفيه
وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتامل واحتج الاكثرون بالاجماع
نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وحينئذ فان
بقى التكليف لزم التكليف بالمحال والا لزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكلاهما باطلان
وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب عن الاول انا لا اجماع فى المسائل الاصولية
غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثرين
ايضا الوجوب بالمعنى الذى اخترناه لا الوجوب الاصلى لغاية بعده وعن الثانى اختيار
الشق الاول ونجيب اولا بالنقض بما لو ترك عصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب
فى القدرة فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب

بالتكليف

هو المكلف كما فى من دخل دار قوم غصبا او زنى بامراة فهو مكلف بالخروج وعدمه واخراج
فرجه من فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايضا صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال لان
كان مقدورا له او لا فهو بنفسه جعله غير مقدور وثانيا ما حله وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا
اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال
الكفر وان فرضت الكلام فى اخر اوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فيلزم بقاء
التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه سبب للتكليف بالمحال وصيره
المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يوهم
انا نقول بجواز تصريح الامر بجواز ترك المقدمة فى نظر القائل بالوجوب فيقول ان
ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه وما لا يجوز تجويز تركه فيكون واجبا ولكنا
انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد — الخصم
ما ذكرنا لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب
على ترك المقدمة وان العقاب انما هو على ترك ذى المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب
التبعى ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب عن ذلك الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم
العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وانا وان استقصينا التامل فى جواز انفكاك
حكم العقل هنا عن الشرع فلم نقف على وجه نعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البراءة
التى هى حكم العقل تقتضى جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم اهل
هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذى المقدمة فلا اختصاص
له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ موارد الشرع مع الاخرى فيما يستقل
بوجوبه العقل كمعرفة الله ولا طائل فى الفرق وبالجملة فلا فرق بين قول المولى للعبد كن
على السطح واجزت لك ان لا تنصب السلم ولا تصعد وبين قوله كن على السطح وان لم تكن
عليه فاعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب وعلى ترك الرقى على كل واحد
من الدرجات والذى نجوزه هو الثانى والذى يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث
منع كون المذمة على ترك المقدمة لذاتها بل هو لاجل ترك ذى المقدمة حيث لا ينفك عن تركها

دليل القائلين بوجوب السبب

ولهم حجج اخرى ضعيفة اقويها ما ذكرنا حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما في غير السبب فلانه
واما في السبب فلان السبب لا يتخلف عن المسبب وجودا وعدما فالقدرة لا يتعلق بالمسبب
بل القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا يجب في ايه فالخطاب الشرعي وان تعلق على
الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور
فاذا كلف المكلف كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما يتعلق بالمسبب من هذه الجهة
بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان
الواجب ههنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يستلزم ان يكون للمقدمة ايجابه ايجابا وحاصله ان المسبب
لا ينفك عن السبب قطعا ووجوده واجب ح ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب اما تكليف بايجاد
الموجود او الممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه
ان المقدور لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار
وبالجملة ان المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون
المطلوب بالاوامر هو المفهومات الكلية وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع
بالمعنى المذكور يمشي في الشروط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف
اذ كل سبب مسبب ايضا لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب
هنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا كل ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب تعالى
لا يستلزم الجبر كما يشهد به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة وما
نحن اذا النزاع في السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعليق
بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا وفيه ما لا يخفى اذ التعليق بالمسببات
ايضا كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب
للعتق والعتق سبب للكفارة ولاحظ تعلق التكاليف بالكليات مع ان الفرد انما هو سبب
لوجود الكلي فالحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات
بدلالة ما قدمنا سابقا نعم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب امر بالسبب اذا كان المسبب فعل
الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الخشبة في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل النار

دون الالقاء

ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة
للاحراق مجازا لا ان يكون نفس الاحراق مامورا به ويكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلي
من جهة استحالة حصول الاحراق عنه وهذا هو مقتضى استدلال المستدل ايضا على هذا يخرج
الكلام عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظ ان من يقول بدلالة الامر على وجوب السبب
لا يقول بدلالته عليه مطابقة فالامر حقيقة انما توجه هنا بالسبب مطابقة وان كان باللفظ
المجازي فافهم ذلك فانه دقيق ثم ان ما ذكرناه مبني على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندة
الى العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع من اسناد الاحراق الى المخاطب حقيقة كما في امر الملك
احد امرائه بفتح البلاد فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزما للامر
بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية المطابقية ولكن ظاهر كلام المستدل هو
المعنى الثاني فحاصله وضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت
بطلان دليله بما لا مزيد عليه حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجبا
لم يكن شرطا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان
يكون الاتي بالمشروط اتيا بتمام المامور به ام لا والثاني باطل لان المفروض ان المامور به
منحصر في المشروط فيلزم تمامية المامور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط وهذا خلف
واما بطلان التالي فواضح والدليل على عدم الوجوب في غيره يظهر بما تقدم والجواب اختيار
الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المامور به لا يستلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض
المامور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المامور به يختلف كيفية المامور به بسببه
وكون ما يستلزم عدمه عدم المامور به واجبا اول الكلام وسيجيء بيان ان علة الحرام ليس بحرام
كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة المتصفة
بكونها صادرة عن المتطهر فالاركان المخصوصة مع الطهارة ح يكون سببا لايجاد الهيئة
المحصلة لحقيقة المامور به فيكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب
بوجوب الكل وسيجيء الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثباتنا الواجب الحتمي التبعي ولكنه
ليس بمحل النزاع في شيء ثم ان هذه الحجة تجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية

ايضاً ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب **بتنبيهات الاول** ربما يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كانت المقدمة هو اتيان امور يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر والجمعة معاً عند من اشتبه عليه المسئلة واوجب الاحتياط ونحو ذلك لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتامل سيما بعد ما بيناه من معنى الوجوب وثمرة النزاع والاجماع المتوهم ممنوع واما الكلام في النص الوارد في بعض هذه الموارد فنحن ايضاً لا نتحاشى عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذ الوجوب المستفاد من النص اذا كان الوجوب فيهما الحاصل من النص عليه هو الوجوب للغير والفرق بين المنصوص وغير المنصوص انما يحصل في كون الخطاب به اصلياً او تبعياً فوجوب ساير المقدمات تبعي ووجوب ذلك اصلي ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء ايضاً والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امراً بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطاً من قبل الشارع ولا كونه مأموراً به بخطاب على حدة بل لا ننافي من ان يقال في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في وجوب هذا القسم الذي تعلق به الوجوب على حدة المحقق الشيرازي في حاشية العضدي **الثاني** صرح جماعة بوجوب ترك المستلزم للترك الواجب كالمطلقة المشتبهة فيما بين الاربع او الاقل والدينار المحرم في الدنانير المحصورة ونحوها من ابواب المقدمة والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة تساعده وكيف ما كان فالذي نمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما اذا بقي منه بمقدار يجزم بارتكاب الحرام فلا نجوزه وتمام التحقيق في ذلك سيجيء ان شاء الله في اواخر الكتاب **الثالث** الظاهر ان الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في ساير مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التبعي الا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر في حكم المقدمة الخارجية

ودبما نفي الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمناً وهو ممنوع وقد جعل العلامة ره من فروع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب الواجب فلا يجوز ان يكون منهياً عنه **قانون** الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مطلقاً واما الضد العام فيقتضيه التزاماً وتوضيح المقصد يستدعي رسم مقدمات **الاولى** الضد الخاص للمامور به هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلاً او شرعاً واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف او مجازاً للمناسبة والمجاورة والمراد في هذا البحث هو المعنى الثاني **الثانية** ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الاخر عقلاً فالتوقف عقلي وان كان الضد شرعياً اذ المراد بعد فرض ضداً وقد اغرب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقامين مع انه محال في المقام الثاني هو شبهة الكعبي الاتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام يعني انه لما ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكما ان ذلك باطل لانه من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالباً بخلاف فعل المامور به فانه لا يمكن التخلف ابداً وقوله مع انه محال الظاهر انه اراد منه لزوم الدور وهو اغرب من سابقه لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الاخر على ما ثبت ففعل الضد الاخر ايضاً علة لترك هذا الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعاً نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر وانه هذا من التوقف والظاهر ان منشأ توهمه النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالباً عن فعل ضده بحسب ذلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده وحسبان ان مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه واما وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصول في

البحث في ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد ٢٠

الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج حتى توقف ثم طرد الكلام عقلية الى حال الاشتغال و
التفطن واكرا التوقف هنا ايضا وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف
في نفس الامر والثاني انما هو ما لا يتم الا به لا الاول مع ان هذا الكلام يجري في ساير المقدمات
ايضا فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفي الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبها
للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تفطن
به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح لك الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول
بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والالزام
الجبري وتوهم كون الخطاب بالمقدمة قبيحا لان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها
ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود الصارف لا يمكن ضده وهو مدفوع بالنقض باصل الواجب
اولا وبمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا فاللازم على القائل بوجوب
المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه وعدم وجود
الواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يضر وهذا من افضح ما يلزم
بوجوب المقدمة فان اجزاء الواجب على تلك المقدمات اصعب شيء فمن كان عليه اداء دين مع
المطالبة وكان له صارف عن ادائه يلزمه عدم صحة عباداته من اول العمر الى الخ غاية ما في الباب
انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف له في صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا
بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس ان لا يفعل وذلك مع انه غير مسلم كما سيجيء
لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة **الثالثة** المباح يجوز تركه خلافا
للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه مشتبه المقصود فقد يقال ان مراده ان كل ما هو
مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير وقد يقال ان مراده ان كل ما كان مباحا بالذات
فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين فالنزاع معه معنوي والمنقول عنه في دليله وجهان **احدهما**
ان ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال فكل فعل يقارنه فهو واجب لامتناع
اختلاف المتلازمين في الحكم **وثانيهما** انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال وهو
واجب فذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول منع

ذلك فان الممتنع

ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتقارنين في الوجود الا في العلة والمعلول
عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه **الاول** ان هذا لا يختص بالمباح فعند تمام الواجب
فيه انه لا يرفع الاشكال لانه يقول حينئذ بكونه احد افراد الواجب المخير **والثاني** انه يلزم كون الحرام واجبا
كالشرب لترك القذف والواجب حراما كالصلوة لترك الواجب ويدفعه اعتبار الجهتين
الثالث منع وجوب المقدمة **والتحقيق في الجواب** ان ذلك ليس بمقدمة مطلقا اذ الصارف يكفي
في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا بالاتيان بشيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب
المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس
ان لا يفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل وقد يكون المكلف خاليا عن
كل فعل ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر وكذلك ان قلنا بكونه الكف
اذ كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام حتى يجب الكف عنه فح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير
ايضا **اللهم الا ان** يقال بالنظر الى ما حققناه سابقا في مقدمات القانون السابق من ان
المقدمات قد تكون غير مقدورة وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور وان المباح احد
افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه ومقام ساير افراده بعض الامور الغير المقدورة
مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك فالصارف ايضا من احد افراد الواجب
المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا
خارجا عن الاختيار وانت خبير بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة وغير المقدورة
مسقطات لها لا انه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما يتوهم مع انا لو سلمنا
التخيير مطلقا فلا نابى عن كونه احد افراد المخير بهذا المعنى ولكن هذا افراد الكعبي واما ما ذكره
المحقق السابق الذكر من انه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام اصلا ومطلقا وانه من مقارناته
الاتفاقية مطلقا ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي
بحيث لو لم تشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في ابطال توهمه وتوضيحه
فيما علقناه على تهذيب العلامة **الرابعة** موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا و
الضد موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم

قد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او حق الناس او مختلفان وعلى التقدير اما

معا موسعان او مضيقان او مختلفان ففى ضيق احدهما الترجيح له مطلقا ومع سعتهما التخيير

مطلقا واما الثانى ففى اتحاد الحقيقة التخيير مطلقا الا اذا كان احدهما الاهم فى نظر الشارع

كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح بحق الناس الا مع الاهمية اذا تمهد هذا فنقول

تكثر النزاع فى اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده بكل من المعنيين وعدمه وفى كيفية الاقتضاء

بالعينية او التضمن او الاستلزام اللفظى او العقلى ولما كان بعض الاقوال والاقوال فى

المسئلة فى غاية السخافة فنقصر الكلام فى بيان مقامين **الاول** الاقوى ان الامر بالشئ

يقتضى النهى عن ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما توهم بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء

مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمى الجازم ويلزم اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب

على تركه والممنوعية عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء

معنى افعل كما توهم وليتذكر ما اسلفنا فى مباحث دلالة الصيغة على الوجوب فتبصر هنا

فالصيغة تدل عليه هنا التزاما بينا بالمعنى الاعم والقول بالعدم منقول عن السيد

وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهى وفيه ان الغفلة مطلقا

اما لا ممنوع او ممنوع ولذلك قلنا بكون اللازم بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير معتبر

فى الدلالة كما فى دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكان القول بالعينية

فى الضد الخاص افراط فهذا القول تفريط ولا ثمرة فى هذا النزاع **الثانى** الحق عدم دلالة

الامر بالشئ على النهى عن الضد الخاص والمثبتون بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن

يظهر منه الالتزامية العقلية **لنا** انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على لا تصل

ونحوه باحدى الدلالات الثلاث اما المطابقة فظ وكذا التضمن وقد مر ما يمكن به

ابطاله بطريق الاولى واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظاهر

ولم يدعه الخصم ايض كما يظهر من ادلتهم الاتية واما البين بالمعنى الاعم فايض غير موجود لانه لا

يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر قاصدا لحرمة الضد وسنبطل

ما تشبث به الخصم فى ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس

مما يلزم

مما يلزم فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوب تركه تبعى والوجوب التبعى

لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب بالامر تبعا بمعنى ان المطلوب بالذات هو الاتيان بالمامور به

وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الضد الترك

بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساده كما مر في الاشارة واحتج المدعون للدلالة اللفظية بان الامر

الايجابى طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف

او فعل ضده والذم بايهما كان يستلزم النهى عنه اذ لا ذم بما لا نهى عنه لانه معناه وفيه منع انحصار

الذم على الفعل لما تحقق من ان مطلق ترك الفعل ايض مقدور بسبب القدرة على استمراره

ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق فى ترك المامور به غالبا لمدخلية الزجر والاكراه فى

مفهومه وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فيكفى ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة

الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها منه بهذا المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعى

لا اصلى كما مر ولا يضر بل القدر المسلم فى الكف ايض هو ذلك والذى هو مراد القائلين

هو الحكم الاصلى لا التبعى كما يظهر من ترتب الثمرات فى الفقه **واحتج المثبتون** للاستلزام العقلى

بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلى ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة لا

العقلى بمعنى التبعى فانه ليس من محل النزاع فى شئ **الاول** ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور

به الا به فيكون واجبا فيكون فعله حراما وهو معنى النهى عنه **وقد اجاب** بعض المحققين بمنع

كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه **والمحقق** فى الجواب

منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما تكرر الاشارة اليه **وقد اجيب**

عنه ايض بان وجوب المقدمة توصلى والوجوب التوصلى يقتضى اختصاصه بحالة الامكان

ومع وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا

يخفى اذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينفى امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه

بالمقدمة كما فى تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف بالاتيان بما

يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد مر فى المقدمة الثانية ما ينفعك هنا **وقد اجيب**

ايض بان دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم فى حال ارادة الفعل واذا كان

لصارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن الوجوب وفيه انه
يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط فعليتها ثم وجودها لا بد ان يكون في حال
الارادة وهو غير محل النزاع ويظهر ما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية **الثاني** ان فعل
الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد
به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى والا لثبت قول
الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به كونه من جملة مقدماته وان لم يكن سببا او علة ففيه ايضا منع
الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد عليته فعل الضد لترك المامور به او كونهما معا معلولين لعلة
ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستبعاد حرمة المعلول من دون العلة كوجوب المسبب من
دون السبب ولان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول
الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور
به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابدا سيما بملاحظة انه مقدم على فعل
الضد طبعا الا ان يجبر على الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط
التكليف حينئذ فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتصور
كونه علة لهما هو الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته
اقول والظاهر ان مراد المجيب من العلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكره ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت
فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت ان وجوب المسبب لا يدل على وجوب السبب ومثله الكلام في علة الحرام
بل الظاهر انه كذلك لو اراد من العلة العلة التامة ايضا وكذلك اذا كانا معلولين لعلة واحدة
اذ انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علة فلا يلزم عدم تحريمها
مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان
ذلك اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف
تحقق ترك الواجب عليها ممنوع ان لا سلمنا لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي وقد تقدم انه لا يثبت
التحريم المقصود نظير وجوب المقدمة واما من جهة استفادة ذلك من سائر احكام الشرع وتتبع
موارده ففيه انا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك حصر

فتوى الفقهاء

فتوى الفقهاء بكراهة صنايع ينجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل به للاصر حاد وهو ايضا ممنوع
لان العقل لا يستحيل كون الشئ حراما من دون علته بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع
حلية اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه الا من باب التكليف التبعي **الثالث** لو لم يحرم الضد
وتلبس به كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف
بالمحال والا لخرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة
ونحوها فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب والاولى في الجواب اختيار الشق الاول
وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم
بصحة الصلوة ولا منافاة **بتنبيهان الاول** ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين
وضعفها ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وحاصله
ان الامر بالشئ وان لم يقتض النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد لامتناع عقلا الامر
الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى
الامر وبدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات
واما في المعاملات فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشئ عدم الامر
بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا لاستحالة اجتماع الامر المضيق
والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه
امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في ان معين من اناته وهذا نظير ما سيجي تحقيقه من جواز اجتماع
الامر والنهي في الشئ الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما لو اختار المكلف
ايقاع طاق الصلوة في خصوص الدار الغصبي **الثاني** ان النزاع في ان النهي عن الشئ هل هو
امر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر في ادعاء العينية والاستلزامية ويمكن استنباط الادلة
بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو دل لدل على الامر بضد ما بخلاف الامر فانه يقتضي النهي
عن جميع الاضداد والامر الذي ايضا فيه قولان وقد يقال لو دل على النهي عن الضد لتنزلها لصار
جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات فتامل والحق عدم الدلالة
فيه ايضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا **قانون** لا خلاف في ورود الامر
البحث في الواجب التخييري

من الامرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المامور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة
الى انه كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا
في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهنا
اقوال اخر شاذة منها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين عند الله ولكن يسقط
به وبالاخر وهما ايضا للمعتزلة ومنها ما تبرأ كل من الفريقين منه ونسبه الى الاخر وهو ان ما يفعله
المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة مخالفة
للاجماع والاعتبار واجود الاقوال القولان الاولان ولكن بالاشكال في تحقق معنى التخيير
على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه والا لزم التخيير بين فعل الواجب
وعدمه ويندفع بان المراد التخيير في افراده فالوصف بحال المتعلق ويشكل هذا بالواجبات
العينية فانها ايضا كليات مخير في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في المخير جعلي منتزع من الافراد
تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه متاصل وعلة للافراد سابق عليها
طبعا وقد يجمع الاعتباران كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني يستتبع
التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري وبقي الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين
فربما قيل ان النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفائدة في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة
انه اذا نذر ان ياتي بثلث واجبات شرعية يتعلق الوجوب من الشارع بها بنفسها فيبر نذره بالاتيان
بخصال الكفارة الثلاث مطلقا على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق
بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون يتمسكون
بالتبادر من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم
او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب الطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون
كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا جاز تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم
والنص دل بظاهره عليه يجب العمل بمقتضى ظاهره ولكل وجه ولما كان اصل هذا البحث قليل
الفائدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام في سائر الاقوال ودليلها وقد اطلنا الكلام
في تعليقاتنا على التهذيب فائدة قد عرفت ان المكلف بالواجبات العينية ايضا مخير في اتيانها

في تخفيف التخيير بين الزائد والناقص

في ضمن

في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد بعضها قد يكون ازيد من بعض فالامتثال
بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل
بتسبيحة وباكثر وهكذا وكذا الواجبات التخييرية فقد يكون متفقات في الحقيقة مختلفات
في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين في بعض
منزوحات البئر والستة والخمسة في ضرب التاديب واختلفوا في اتصاف الزائد بالوجوب على
اقوال اظهرها ثالثها وهو انه ان كان حصوله تدريجا بحيث يوجد الناقص قبل الفرد الزائد
كما في التسبيحة في الاول والاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لاجل حصول الاسم
في الاول وبه يحصل الامتثال في الاول وحصول احد الافراد في الثاني وان لم يكن كذلك
فواجب كله لكونه فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون من افراد
وهذا هو دليل من اطلق الوجوب وغفل عن صورة التدريج واما القائل باستحباب الزائد
فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب وفيه ان الاقل بدل عن المجموع وعلى ما ذكره لزم
تكرار المسح فيمن يمسح بثلث اصابع اذا قصد كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا
فالواجب واحد وهو اكمل افراده ويمكن جعل التمام مهية مخالفة للقصر فلا يكون تخييرا بين
مجرد الناقص والزائد ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام او لا فتدبر في
الامثلة والامكنة ولا تغفل قانون لا خلاف في جواز الامر بشيء في وقت يساويه كصوم
رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه للزوم المحال والاطلاق
الاداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت اصطلاح او من جعل الشارع للنص
الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة
اداء الكل في الوقت جميع ويتفرع عليه كونه مؤديا للجميع ويضعف كونه قاضيا او لما وقع خارج
الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يزيد عليه ويطلق
عليه الواجب الموسع والمحقق وقوعه فاما لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا
اما جوازه عقلا فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل
جزما لانه يلزم لو ترك في جميع الوقت فكما انه يجوز تخيير الشارع بين افراد مختلفة الحقائق

البحث في الواجب الموسع

فيجوز تخييره بين افراده سقفة الحقايق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير من ذلك التوسعة
في المكان كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه شرعًا فلللامر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة
وغيرهما فلما كان تطبيق اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت واخره باخره غير مراد اجماعا وغير
ممكن عادة في الاغلب وكذا التكرير الى انقضاء الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الاخر فينبغي
ان يراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم
لما احال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزمه التجشم في تاويل امثال هذه الاوامر
فافترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن
ظاهر المفيد وابن ابي عقيل بل نقل عنهما العقاب على التاخير وصيرورته قضاء والظاهر ان
مرادهم بالعقاب هو ما ذكره راسا لا بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع لكي يرتفع النزاع
بل بمعنى العقاب على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا كذلك
المضيقات فانه لا عفو حتميا فيها فالتوسعة في وقت العفو احتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو
الاول يلزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلوة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل
من خصه بالاخر مع ان بطلان التالي على قوله ايضا ممنوع للنقض بتقديم الزكوة نقلا
وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما الخ ففي فسحة عن ذلك وغيره وبعض الحنفية الى اختصاصه
بالاخر محتجا بلزوم المعصية في التاخير لولاه وهو منفي بالاجماع وفيه ان الاجماع ممنوع لو اراد
اصل المعصية ومع حصول العفو فلا يضر كما ورد ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو
الله محصل الصادق وقيل انه مراعى فان ادرك اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فهو نفل
ففعله في الاول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعله اراد ان الوجوب مشروط بادراك اخر
الوقت وهو في غاية الوهن بعدما بينا وقد ذكروا في تفسيره وجوابه وجوها ذكرنا في حواشي
التهذيب لا فائدة في ذكرها وعلى ما اخترنا من كونه من باب التخيير في الايقاعات فهل يجب كل
من الترك بدلية العزم عليه ثانيا حتى يتضيق الوقت فيتعين الواجب او لا قولان اظهرهما
العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات واما سائر الادلة فمدخولة
مثل انه لابد من مساواة البدل والمبدل منه والفعل واحد والعزم متعدد ومن لزوم تساويهما

فافهم

في الحكم والفعل مسقط للتكليف دون العزم ومنها معا ان المبدل منه هو الايقاعات التي
ان يتضيق الوقت منتعين وشكك دعوى القطع بان الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدلية وفيه
ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل هنا تابع مسبب من
ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة على القول بالترتيب وكتحصيل الظن
بوقوع الكفائي عند تركه فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا تعتبر في مثل ذلك
احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما انفصل عن المندوب وفيه انه لا كلام لنا في الفرد الاخير
واما في الباقي فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت وبلزوم خلو الترك
عن بدل فيما اذا مات فجاة ولا اثم لجواز التاخير وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب
في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا ساير الافراد مع ظن الموت او مع فرض بقائه الى اخر
الوقت لاستحق العقاب وسيجيء انه يجوز التاخير مع ظن السلامة فالموت فجاة مع عدم التقصير
لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولاه لزم تساويه في الوقت وقبله فيخرج عن الوجوب وفيه ان تركه
في الوقت ليس بدون البدل وهو الجزئي الاخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت وبانه يثبت
فيه حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان بتركهما وفيه ان سقوط
كل بفعل الاخر بمجرده لا يستلزم الوجوب بان اريد مجرد الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم
لا الفرد الاخر اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم فقد يقال انه ليس من جهة انه بدل الفعل
بل لان غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا او تفصيلا حين استشعارها كذلك و
هو من احكام الايمان ولوازم المومن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت
بل يجب ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب ولكن لما كان العزم
على الفعل بعد دخول الوقت مستمرا فيتوهم بعد الفعل انه كان احد الواجبين التخييريين وسقط
الاخر مع انه قد يتامل في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه يجب على المومن ان لا يعزم على الترك
حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة
ويؤيده ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انضمام بدل اخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم
رمضان او اختيار سفر مباح ولم يقل به احد تتميم التوسعة في الوقت اما محدود كالظهر

وان اريد حصول العصيان ايضا بتركهما
فهو اول الكلام فان الكلام انما هو قبل
تضيق الوقت مع ان كون الرخصة
في الترك م

او غير محدود ومثل ما وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق ويضيق الاول بتضييق وقته او بظن الموت والثاني بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتاخير اتفاقا لان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك وتحصيله واجب عند اشتغال الذمة يقينا والمراد اليقين في موافقة الامر والاطاعة لا ان براءة الذمة لا يحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فقد صار عاصيا كما لو وطي امرأة بمظنة الاجنبية وشرب خلا بمظنة الخمر ونحو ذلك فلا ريب في العصيان انما الاشكال في انه قضاء او اداء الاشهر الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لو وقع بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر واما الظان بالسلامة الذي فاجاءه الموت فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر للزوم خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف الموقت فانه يجوز التاخير فيه الى ضيق الوقت وتعيين الوجوب وهو تحكم بحت لان ذلك يرد في المحدود ولو ظن السلامة الى اخر الوقت مع ان غير المحدود ايضا يضيق وقته ويتعين عند ظن الموت **تنبيه** ومما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه بدلالة الاشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء اخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر على القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام في اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت باداء مطلق صلوة الظهر في اي جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير ذلك فتخيير الكل في ايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها فافهم ذلك واضبطه وان شئت تقريرا اوضح فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا كما يستفاد في امثال الجمل من الايتين فليتامل **قانون** الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كخصائص النبي ص ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت منه احترام الميت والحق انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالمجموع ولا كما قيل

الفرع الواجب الكفائي

المقصود

بتعلقه

بتعلقه بالبعض الغير المعين لنا انهم لو تركوه اجمع لاثموا بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعي حجة القول الثاني انه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض والجواب بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب حجة الاخرين وجوه **الاول** ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله يجري في الواجبات العينية ايضا كاسقاط دين رجل باداء متبرع عنه **الثاني** انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز امر بعض مبهم فان ما يصلح مانعا هو الابهام وقد الغي ويسقط بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق لانهم يقولون بتاثيم الكل على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التاثيم ليس الا على ترك الواحد بل التاثيم للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص اخر فثمرة النزاع اذن انما هو في اتصاف كل واحد منها بالوجوب وعدمه اذا اتصف بعض الكل ويتفرع عليه ثمرات **الثالث** قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة الاية فان التاثيم والتهديد على طايفة منكرة مبهمة واجيب بان المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج كما انه الشروع واجب في الاتمام ايضا واجب في السقوط انما هو بعد التفقه ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الاخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها قولان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا حملا لفعله على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع **قانون** اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي ظاهرا هل المطلوب به هو الماهية او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم بوصفه بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب

البحث في ان متعلق التكاليف هل هو الماهية او الفرد

الاول للتبادر عرفا ولان الاوامر مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في المهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية ولا يفيد الهيئة الا الطلب فذلك المدلث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ان من يدعي ان المطلوب هو الفرد انهم لا ينكرون ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل فقد تريهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد مثل انهم يقولون في مبحث افادة الامر للمرة والتكرار والفور وعدمه وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب المهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان تقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال والمهية مما لا وجود له في الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتشخص واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا ان ما حققه المحققون هو وجوده وان وجوده عين وجود الافراد وبيّنوه في محله وثانيا ان المقام يتم بدون ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى كما صرحوا به وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وتلك الصورة هو الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب ان له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده متأصلا ومتحققا او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من الامر ان مطلوب الامر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط شيء غاية الامر استحالة تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة ويكفي في انفهامهم ذلك تولد الامر الانتزاعي مما به الانتزاع وان كان اعتباريا وحاصل المرام ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات

لا مدخلية لها في الامتثال ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم بتحققه في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يضر فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر في المسائل الحكمية على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعيينه وتشخيصه وارادة فرد معين فلم يدل عليه دليل من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له في الخارج على مذاقكم وارادة فرض خاص تحكم بحت فان قلت انا نريد من فردا ما احد الافراد بمعنى ان المطلوب كل واحد من الجزئيات المعينة المتشخصة على سبيل التخيير فتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي قلت فما الفرق بين الواجب التخييري والعيني وان تخيير المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب وجوب التخييري والا لما بقي فرق بينهما مع انهم نازعوا في الواجب التخييري على اقوال شتى ولم يتنازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب هنا شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا بخطاب ثان لا ان يكون خطابا متأصلا كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا بالاصالة ونحن نقول بان وجوب المقدمة يقتضي الرخصة في اتيانها اتيانا تبعا للخطاب بالكلي وايضا الافراد في الواجبات التخييرية لا بد ان يكون منظورة اليها بالذات ومفصلة والمطلوب هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد من الافراد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء متأصلة بذاتها بل من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم فيرجع الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل العرف وتمايلهم كون اكثر خطابات الشرع مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد غير واقع في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين قولنا ايتني برجل وانا في رجل وسلم امري الى الرجل لا المراة والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو العرف الاولى وفي الثانية اشكال فان المراد منه شخص خاص وانما علق الحكم على المطلق اولا ليسري الى الفرد والمطوي في ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة

فلم يتعلق الحكم اولاً على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ دلالة على الخصوصية وبذلك يمكن
او زاجر في بحث الحقيقة ايضا واما الثالثة فلا التفات فيه الى الفرد لا اولاً بالذات ولا ثانيا
لكن لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل الثالث فلا
ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز فتامل وانظر لتمام التحقيق في باب العموم والخصوص واما ما قيل
من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشأ من عدم التميز بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط لا وحمل
كلام النافي على ارادة الثاني فهو بعيد من انظار العلماء **تنبيه وتحقيق** اعلم ان صيغة
الامر مثلا اضرب لها اعتبارات ثلث بملاحظة الكلية والجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها
كليا بالنسبة الى الطلب الراجح فعلى القول بكونه حقيقة فيه فاستعماله في كل واحد من الوجوب
والندب باستعمال في افرادها والثاني ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب والثالث ملاحظتها
بالنسبة الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث
حرفي نسبي والموضوع له هو الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع
الافعال والحروف واما الاول فقد عرفت حكم الثاني منها ههنا مفصلا والوضع هنا وضع
المشتقات والملحوظ فيه هو المادة واما الاول فظاهر انه من باب وجاء رجل من اقصى المدينة
وكونه حقيقة انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع فيه ايضا كسابقه وانما هو متعلق
بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض الفحول
فحسب وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعا حرفيا كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل
فتامل وانظر لتمام الكلام **قانون** المحقق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك يستدعي
رسم مقدمة وهي ان الواجب المشروط اعني ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده اما ان
يعلم بتنصيص الامر على الاشتراط مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا الآية
ويجب الصيام على من كان حاضرا او نحو ذلك او يعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن
منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية اي التعليق على ما يفهم
منه هنا مما لا يصح على العالم بالعواقب ولا يجري الشرط منه على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع
وهو بالعلم فينحل الاشتراط الى حكمين مطلقين ثبوتي الى الواجد وسلبي بالنسبة الى الفاقد

البحث في جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه

ثم اشتراطه

ثم اشتراطه انما هو بالنسبة الى المكلف والامر الجاهلين فالعمومات الشاملة بنظامها الكل المكلفين
منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا وهو اذا جمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى
من الوقت مقدار ما يتمكن من ادائه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشروع
فيه كالفرض السابق في اول الوقت لمن لم يخبره صادق ببقائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن
بالاطلاق بالنسبة اليهما كالصحيح السليم الذي يظن ببقائه الى ان يتم الواجب ولا ريب انه مع هذا الظن
يجب الاقدام على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج من البلد
النائي وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن صحة التكاليف الشرعية الا بذلك كما سيأتي في المضيقات
ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرائع بل مدار نظام العالم واساس عيش
بني ادم على ذلك فيكفي الظن ويجب التعبد به والقول بان التكليف يتجزى بالنسبة الى اجزاء
المكلف به ضعيف مع انه في محل المنع بالنسبة الى الدلالة لان المقصود من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة
الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عما نحن فيه مع ان الكلام في
نفس التكليفات لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا
للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية المحضة وعدم الحيض وعدم السفر
للصوم مما جعله الشارع شرطا للوقوع او لا كتملك النصاب من الزراعة في الزكوة واما
جعل ارادة المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة
للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الامر
اذا علم انتفائه نقص وقبح وان علم انه يتركه اختيارا لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
اذا تقرر هذا فنقول ان ههنا مقامين من الكلام **الاول** انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف
الفاقد للشرط مع علم الامر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس الفعل المأمور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة
من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا **والثاني**
انه هل يجوز ارادة نفس المأمور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع فيه النزاع
ولكن المتداول في السنة الاصوليين المفيد في تفريعاتهم هو النزاع الثاني وقد اختلط
المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق في الاول الجواز ولا يحضرني الان

من انكر ذلك الا العميدي في شرح التهذيب حيث قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء
بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المامور ارادة الامر الفعل المامور به منه وينظر ذلك من
صاحب المعالم ايضا في اخر البحث وفيه انه لا قبح في ذلك اما اولا فلما بينا انه قلما يحصل العلم
للمامور بكونه مكلفا باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا
يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة
لقاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن عن الاتمام والا لا يخفى الواجب المشروط غالبا
غاية الامر كون ذلك الاستعمال مجازا تاخرت قرينته وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة
واما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما سيجيء تحقيقه واما ثانيا فلان ذلك يستلزم نفي نسخ المجمع عليه
ظاهرا فان ظاهر الحكم التابيد وعلى القول بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل فالملازمة اظهر
فالحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد
الامتحان ونحوه وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن الخطاب وما قيل ان الامتحان
لا يصح في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ لا ينحصر فائدة الامتحان في
حصول العلم للامر بل قد يكون للغير او للمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب
عما يقال في هذا المقام ايضا من انه لو جاز الامر لمجرد مصلحة في نفس الامر لما دل الامر
على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا فان الدلالة على المذكورات
انما هي من خواص الصيغة فلا يخرج عنها الا بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة
حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة ومن عدم ارادة المذكورات في
بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني فمذهب اصحابنا فيه عدم
الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم المامور بانتفاء الشرط
ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق اما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى
فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم الحيض والسفر ونحوهما فلانه رخص
في السفر ومنع في حال الحيض وبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله ويمنع شرعا وكذلك
يحرم في حال الحيض فيمتنع فعله شرعا فتكليفه بالوجوب والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما يجيء

والارادة

ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف لان مناط الامتناع من جهة
سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصلح التكليف به هو
المحال الذاتي لا الاضافي ولا ما اورده صاحب المنتقى بلزوم عدم صحة التكليف مع
جهل الامر ايضا لامتناع الامتثال وفيه انا لا نقول بانحصار جهة قبح التكليف في امتناع
الامتثال بل هو ذلك مع علم الامر به والقبح انما هو في هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول
ان حسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه دون المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما
وفيه ان هذا خروج عن المتنازع والثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم انتفاء شرطه لم يعص احد
اللازم باطل بالضرورة من الدين واما الملازمة فان كلما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه
واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة من شرط الوقوع لا غير
نعم يصح ذلك على القول بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي الثالث لو لم يصح
لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف
وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفات التكليف الى الاتمام والمراد العلم بالاتيان به فيما بعد
فلا يضر حصول العلم في الواجب الموسع بعد تقضي الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط
مع عدم الفعل فلاحظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه
وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن المعلوم الحجية كما مرت الاشارة ومنع بطلان
التالي لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع ان انقطاع التكليف
حال الفعل ايضا محل كلام الرابع لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء
شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى
فداء واجيب عنه بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع
وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه من
ان يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن
انه سيؤمر به او عما لم يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدى
فيدان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابراهيم واشتهاده بالفضل لذلك وكذا ولده اسمعيل

ولا استشهاده بذبيح الله ولا ما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين ع والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض بانى اذبحك مع كون المجازى الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب بانه بان ذلك من باب البداء الذى يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو فى الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذى يجرى فى الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الاخر مجازا فيقال ان النسخ بداء فى الاحكام كما ان البداء نسخ فى الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله وعلم من قبله انه يذبحه ويعدد عند الذبح بقرينة قوله انى ارى فى المنام انى اذبحك لا امرنى تعالى بذبحك فيكون فى المعنى اخبارا عن حصول هذا الفعل فى الخارج بدون منع عن الله تعالى ثم بدا له تعالى فلم يقع فى الخارج مثل اخبار عيسى ع عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكن يرد عليه ان رؤيته ع ذبحه فى المنام مبنية عن امره تعالى به فيدور الكلام ويشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى جعله اما من باب النسخ على القول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين فتامل مع ان حصول العلم لابرهيم ع فى معرض المنع لم لا يكون بحسب الظن المتبع فى هذا المقام مع ان الوجوب المشروط فيما لو كان المكلف واحدا والحال واحدا ايضا مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المراة قبل مضى زمان يسع الصلوة وانتقاض التيمم لمن وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن عن المائية او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالمائية فلا ينتقض والمشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص ومنها لو منع عن الحج فى العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء وفروع المسئلة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر فى شهر رمضان ثم مرض فى ذلك اليوم او حصل له مفطر اخر من سفر ضرورى او غير ضرورى ونحو ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على اختصاص الكفارة فى افطار الصوم التام النفس الامرى بل قد يجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صيام رمضان بحسب ظنه الذى عليه المعول فى التكليف ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب قانون اختلفوا فى ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبراءة الاصلية ثابت جزما وانما الاشكال فى بقاء الجواز الذى استفيد من الامر فمحل النزاع هو

فى ثبوت حكم اخر شرعى من الاباحة بالمعنى الاخص والاستحباب وعدمه فالاقوى عدمه بل يرجع الى الحكم السابق من البراءة او الاباحة والتحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن او العادات والتلذذات فيكون مباحا او المعاملات والاصل الفساد من اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثار بالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص فان منهم من قال بالتحريم ومنهم من قال بغير ذلك فما يتوهم من ان المراد رجوع الحرمة المنسوخة مثلا لو فرض ثبوتها قبل الامر باطل وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة التضمنية ولا رجوع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب او رفعته او نسخت المنع عن الترك ونحوها اما لو حرمه او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر الايجابى دل على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضى للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل وجودهما فى الخارج متحد ووجودهما انما هو فى ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة فى الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التى يتصور تركب الجواز معها وما قيل فى الاحتجاج من نيابة الفصل الاخر ففيه ان محصل الجنس فى ضمن الفصل الاول غير محصله فى ضمن فصل اخر فاذا انتفى المحصل الاول فما الذى اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس والفرق بين المحصلين لا يجامع القول بالاستصحاب وان تقارن رفع الفصل ووجود فصل اخر فى الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان معدوما يقينا وحصوله الان مشكوك فيه فان قلت لا ريب فى حصول القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب مطلقا فمع استصحاب الجواز يتم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتبارى وبعد حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تحقق اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول

الظن بالحوق بالاستصحاب ولا يقين لان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل لان اليقين بالانضمام
يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل
التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم
اليه فكما ان بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق القيد
به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان
فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم
تحقق الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومن طريق بيان
المبحث علم ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرها مما توهم فان جنس
الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فرعه بل لا يحضرني الان له فرع الا ما
توهمه بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انقضاء اشتراط الوجوب بالعيني بسبب فقد شرطه
اعني حضور الامام او نائبه او تحريم لبقاء بلا دليل الحرام وهو باطل كما ستعرف ولكن له نظير كثير الفروع
عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه
كما بينا من زعم ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا
تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع صلوة في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة
الظهر مثلا او نافلة في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر
اما لو نذر ايقاع ركعتين مبتدأة في المكان المذكور فينعقد لا لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم
عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو
ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها ما لو باع العبد الماذون او اعتق فبقي
الفرد المرجحان بل الوجهان يجريان لو صرح بكونه وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل من جهة كونه
مالكا قد ارتفع وبقي كلي الاذن الحاصل في غيره ذلك من الفروع مثل ان ينذر اضحية حيوان خاص فمات قبل
ذلك فلا يجب اخر بل الظاهر انه لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية كما
لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قوله ع ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور
واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية العضو

البحث الثاني ان الامر يقتضي الاجزاء

في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه في شيء فبانتفائه ينتفي المشروط راسا
وهو ليس بنسخ جزما وبديهة لتجدده آنا فآنا في جميع الازمان ومثل صلوة الجمعة المتقدمة
من هذا القبيل ومما قررنا يظهر لك بعد التامل حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهة وغيرهما
وكذا الكلام في اقسام العام والخاص قانون الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا
الاصل يقتضي رسم مقدمات الاولى الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون
اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيجيء
نظيره في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات
بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي للصحة فيها
وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود والاولى ان يعبر
عن المعنى الاول بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء فان ما كان
لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى والظاهر ان مراد من عبر بما ذكر هو
ذلك ايضا وان لم يساعده العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول
دون الثاني الثانية كون الامر مقتضيا للاجزاء هو اذا اتى به المكلف على ما هو مقتضى الامر
والمفهوم منه مستجمعا للشرائط المستفادة له من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما ولكن الاول
في حقيقة الامر وبعينه فان التكليف قد يكون بشيء واحد في نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف
واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى
الظن به وباستجماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فان اعتماده على الظن المستفاد بحجيته
عموما من النقل والعقل وقد يكون كذلك ولكن الشارع نص بالخصوص على كفاية الظن من اليقين كما في الاداء
المظنون بسبب الشك في حصول الحدث وكذا قد يكون التكليف بشيء اولا مع الامكان وببدله ثانيا
مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن من اليقين
ومحكوم باجزاء عمله كذلك او مطلقا وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال
والماضي الا في حال عدم التمكن منه او هو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذا الكلام
في البدل والمبدل منه فمن تيمم لعذر ثم تمكن عن الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء

فى الوقت الا فى حال عدم التمكن عنه وبعبارة اخرى انه مكلف بابدا له بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة فى الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع والتكليف الثانى ايضا مطلق فلا والظاهران هذا لا يندرج تحت اصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان الظاهر ان التكليف يتعدد بحسب اختلاف الازمان والاحوال والمكلف به فى الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة يحصل بوجود فرد منها فصلوة الظهر قد يجب مع الوضوء فى وقت ومع التيمم فى اخر فبايتهما حصلت فقد حصلت ثم نقول موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال فى الاجزاء بعينه لحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب نقصان بالنسبة الى ذلك التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الاخر فوجوب القضاء والاعادة لمن انكشف فساد ظن طهارته انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية لا للاخلال فى الصلوة بالطهارة الظنية وفعلها ثانيا هو لعدم الاتيان بالاول لا الثانى وكذا فعل الصلوة ثانيا لاجل اختلال المبدل لا البدل ولذلك لا نقاد بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة الى مطلق الامر اعم من البدل والمبدل فلا الظن مدعى الدلالة على سقوط القضاء يدعى السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع فى هذه المسئلة لفظى فان الذى يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال التى وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل فى ضمن البدل والمبدل **الثالثة** محل النزاع فى هذه المسئلة يحرر على وجهين الاول هو ان الاتيان بالمامور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضى ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان المخالف يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء فى الجملة لا انه لا بد ان يقتضى فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثانى ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون معه امر اخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثانى يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان ذلك فيعود النزاع فى تسمية ذلك قضاء ونحن ايضا نسقط هذا التحرير ونجرى فى الاستدلال على التحرير الاول ونقرر الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الاتى فى كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجرى على

القولين

القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او للتكرار اذ نفى المرة للغير انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر بمثله ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذا ثبوت فعله ثانيا فى التكرار انما هو بالاصالة والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة **الرابعة** القضاء يطلق على خمسة معان الاول هو الفعل كقوله تعالى اذا قضيتم الصلوة واذا قضيتم مناسككم الثانى فعل ما فات فى الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء وجب عليه فى الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه او لم يجب كالنايم والناسى والحايض والمسافر فى الصوم او وجب على غيره كقضاء الولى وهذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف اليه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشرع كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج اذا فسد فيطلق على الماتى به ثانيا على القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كما فى التشهد والسجدة تقضى بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه فى فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم الجمعة تقضى ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون فى ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضى الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضى الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعناه ان المطلوب ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى طلب اخر فقد سقط الوجوب بل المشروعية ايضا لما مر تحقيقه فى نفى دلالة الامر على التكرار فان قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض وانما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فنقول ان ذلك باطل من وجهين الاول ان ذلك خروج عن المتنازع اذ ما ذكرته يصير امرين وكلامنا فى الامر الواحد والثانى ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضى الا فعلها مرة وظاهر الامر الثانى اسقاط الامر الاول فعوده يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل كلها يقتضى

ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما ترى ان الصلوة بظن الطهارة يقتضي بعد انكشاف فساد
الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجي نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل
البدل ما دام غير متمكن عنه فلما ذكروه وانّى لك باثباته بل الظ الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع
في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى لا ان الامر مطلقا يقتضي القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة تصير
فقهية لا اصولية وقد استدل اهل المذهب ايض بوجهين اخرين الاول انه لو كان مكلفا بذلك
الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو مح وان كان مكلفا بذلك
الامر باتيان غير ما اتى به اولا فيلزم ان لا يكون ما اتى به اولا تمام المامور به هف اما الثاني فظ
اما الاول فهو مبني على ما حققناه من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب اخر فتحصيل الامتثال
الا انه لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يقال ان فعله ثانيا
مثل ما اتى به اولا لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا بامر اخر كما يستفاد من التحرير الثاني في
محل النزاع واما على التحرير الاول فلا يبقى طلب وامر حتى يستدعي اتيانه ثانيا بحيث يكون غير الاول
واما ما قيل في رده من ان المطلوب هو المهية لا الافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها اولا
تحصيل للحاصل فهو قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت
جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل والثاني انه لو لم يكف اتيان المامور به على وجهه في حصول
الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق او خلاف المفروض ورد
عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف عنه بالذات كما يقوله
القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات وايض الكلام على القول
به انما هو على مقتضى العقل والعادة الا ان يمنع مانع عنه كما مر في مبحثه وما نحن فيه ليس كذلك
احتج المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء
وبان القضاء للفائت وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد امر على حدة ولا يجب له قضاء وبانه لو كان
مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب
عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر على حدة وفيه انه مسلم
للواسطة بين القضاء والاداء وليس باعادة ايض ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب يظهر

بعد التامل

بعد التامل فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المطلوب هو
الصلوة بالطهور ويجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل فيقضي
الفائت فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا للبدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه
هذا واني لم اقف في كلماتهم على تصريح بما ذكرنا ووجدت كلماتهم مختلطة في بيان المقصود
فعليك بالتامل فيما يرد عليك من الفروع لكيلا تختبط والله الهادي **قانون** اختلفوا في
ان الامر اذا كان مقيدا بوقت اذا فات فيه فهل يجب بعد ذلك الاتيان به بذلك الامر او هذا هو الخلاف
المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحق ان الامر لا يقتضي الا الاتيان
في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبنى العضدي المسئلة على ان قولنا صم يوم
الخميس المركب في اللفظ والذهن من شيئين هل المامور به فيه شيئان ينتفي احدهما بعد انتفاء
الاخر او شيء واحد وقال ان هذا الخلاف اعني كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود الخارجي
او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان في الوجود الخارجي ام لا والظ ان
مراده التنظير والا فالقيد اعني الزمان خارج عن المهية ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين
هو سلطان العلماء في حاشية العضدي منه
في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض
الامر اتيانهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما انتفى الاجتماع وكذا لا يجدي كونهما شيئا واحدا في نفي
كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية
وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق بلا نظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المطلوب بانتفاء هذا
القيد فالنافي لكون القضاء بالفرض الاول مستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء وعلى
المثبت نفي ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان يعضده اصالة البراءة عن
القضاء ولكن يعضد الاحتمال الاخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب بقاء اشتغال
الذمة بمجمل التكليف فيستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه البراءة الاحتمالية و
احتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان الظ من المقيد هو الفرد
الخاص بشرط الخصوصية والمجز انما هو الظ هذا ولكن يرد على العضدي ايض ان مجرد تمايز الجنس و
الفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما
كما يرد عليه بعض المحققين

عن الاخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدها ينتفي الجنس ونيابة الفصل الاخر عنه الاصل عدمه كما مر تحقيقه في مسئلة نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وايقاعه في يوم الخميس او في يوم اخر ونيابة يوم اخر عن الخميس يحتاج الى جعل الشارع وما يتوهم ان يوما ما ماخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام في شيء اذ الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما يعتبر تقييده بالخميس او يوم غير الخميس لا يوم ما مطلقا الذي كان في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الامساك الا يوم ما مطلقا ولا وجود له في الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل قولك صم يوم الخميس بمعنى امسك في اليوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح فلا يصح التنظير ولا التفريع لامكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بمطلق الامساك في المثال المذكور وكذا بمطلق صلوة ركعتين في قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل النحو الوجوب كما مر والحق اما في حكاية الجنس والفصل فما مر من عدم التمايز والا لما جاز الحمل هو هو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم لحوق فصل اخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد هو شيء واحد والمتبادر هو الحجة فلا نفهم من قول الشارع صم يوم الخميس الا تكليفا واحدا والزائد منفي بالاصل فاذا انتفى الجنس فينتفي المامور به بل يستفاد منه على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغيرهما الدلالة على العدم ايضا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم عليهم السلام ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك وكذلك الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرها فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلث بالقراح لو فقد السدر والكافور الا ان يثبت بدليل من خارج وقد استدل على المختار ايضا بان الامر قد يتبع القضا كاليومية وقد لا كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح ان لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو توهم وقد يوجه بان المراد ان مقتضي الشيء لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل اخر هو مقتضي الاان منع

مانع

مانع وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء او مساويا للاداء للاول لو كان بالامر الاول فلا يعصي بالتاخير وفيه ان الخصم يدعي الترتيب لا التخيير والتوبة احتجوا بوجوه الاول ان الزمان ظرف من ظروف المامور به غير داخل فيه فلا يورث اختلاله في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا فتامل والثاني ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا المامور به اذا لم يؤد في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين توصلي والمصلحة المطلوبة باقية وهو ابراء الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها خفية ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات والثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل لا بعد الوقت فيكون ما ياتي به في وقته وجوابه ان الاداء ما لا يكون استدراكا لمصلحة فائتة وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة

قانون الاظهر ان الامر بالامر امر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهنا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا لفهم العرف والتبادر واحتمال ان يكون المراد اوجب عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان كان ما ذكرنا مستلزما للاضمار وهو منقطع ويؤيده انا مامورون باوامر الرسول عن الله تعالى بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل واطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك وان يذمه العقلاء على ذلك احتجوا بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتعد ولو قال لذلك العبد لا تتجر لم يناقض كلامه والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبي ويضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا ان يبيع هذا الفرس فهل لبكر قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا واما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحالة ام لا الاظهر لا فان الامر طلب ماهية في المستقبل يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني طلقت زوجتي لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المقام في العرف في مثل الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم

المقصد الثاني في النواهي

قانون النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه

التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ايضا واما مثل الكف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث
ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الافعال وبهي من حيث انه الملاحظة فعل اخر وهو الزنا وما لكن
احوال الورود بما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة او قدر مشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجههما
مما تقدم في الامر واما صيغة لا تفعل وما في معناها فالاشهر الاظهر ايضا انها حقيقة في الحرمة وقيل
بانها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف لنا التبادر عرفا فكذلك لغة و
شرعا لاصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر ايضا هنا فعليك بالتامل وتطبيقها
على ما نحن فيه وكذلك يظهر ادلة سائر الاقوال واجوبتها مما تقدم وربما يستدل على المطلب بقوله تعالى
وما نهيكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب وجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريم فعله فدل على
تحريم المنهي عنه وفيه ان هذا انما يتم ان لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهي وهو مسلم ان لم نقل بكون النهي
بلفظه ماخوذا في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت فح لا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا
ما علم ارادة الحرمة والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القراين لا فيما علم كونه للحرمة فح يكفي صدق النهي
عليها في ارادة الحرمة ولا حاجة الى دليل اخر كما مر في الامر وان لم يجعل لفظ نهي نهيا ماخوذا في معنا
الحرمة كما هو مبنى الاستدلال ظاهرا ففيه اولا ما بينا من ان الحق خلاف ذلك وثانيا ان هذا الاستدلال
يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتاج الى الاستدلال واما في خصوص نهيهم وصيرورته بذلك
مدلولا حقيقيا لا ايه محل الكلام بل يصير ذلك من باب الاسباب والعلامات ولا يفيدان مدلول
لا تفعل في كلامه يصير كذلك حقيقة بل انما يدل على ان كل ما منعه بقوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه
وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب مجاز وتخصيص كلمة الموصول مجاز اخر ولا محالة لابد من اخراج الكراهة
ولا ترجيح لاحدهما على الاخر وادعاء ترجيح التخصيص معارض بلزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد
انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامتثالها على طبق مدلولها ان حرمة فبالانزجار البت
وان كراهة فبالانزجار تنزيها والاعتقاد على مقتضاها في المقامين وبالجملة المطلوب الاذعان على
مقتضاه ورابعا انه لا يدل الا على حكم مناهي الرسول وانفهام حرمة مخالفة الله عن حرمة مخالفة الرسول
بالفحوى لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بين
الا ان نثبت بعدم القول بالفصل وفيه ايضا اشكال ثم ان صاحب المعالم ره ومن تبعه تاملوا في دلالة

المناهي الواردة

فان الماهر بالنهي هو الكف

المناهي الواردة في كلام الائمة على الحرمة بعد تسليمها في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر
من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات وصيرورتها فيها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة
والجواب عنه هو الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ قانون اختلفوا في ان المراد من النهي
هو الكف او نفس ان لا تفعل والاقرب الثاني لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه
المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي
سابق ويمتنع التاثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متاخرة عنها قلت الممتنع هو ايجاد
العدم السابق لا استمراره واثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان رفعه باتيان الفعل
فيثبت امكان ابقائه باستمراره الترك اذا القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا لكان
وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض الموافقة
الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف
بقصد الرياء وثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا الا ندعي الكلية بل ندعي امكان
حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك
الى الكف او فعل ضد اخر او لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال
والانتهاء عن كل ما نهي عنه وان لم يكن مادا على الفعل بل وغير مستشعر ايضا ويؤيد ذلك انه لو لم يكن
نفي الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت
على ما ذكرت ايضا يؤول الكلام الى ان المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر
وجودي وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تعود
تمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن مادا عليه الفعل ايضا والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد
يكون مكلفا بفعل احد من الاضداد الوجودية غير الكف فالذي يكون مقدورا له هو احد منه
الامور على التفصيل فالمطلوب انما هو ذلك الامر الوجودي كالامر باجراق الحطب فانه حقيقة امر بالقاء
الحطب في النار قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر ونقول هنا ان ذلك من
قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور
وان كان غير مقدور بلا واسطة فعدم الفعل في الان الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد

في دلالة النهي على الشيء على الامر بضده

الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات وساير الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا
يظهر حجة القول الاخر وجوابه وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط **فائدة الاولى** قد عرفت انهم اختلفوا
في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على حذو ما ذكروه في الامر ويشكل الفرق بين هذا المقام وما
تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف يتوجه القول بالعينية هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان
في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم
ونحوه بخلافه هنا وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثمة ايضا وعلى اي تقدير فههنا اشكال اخر وهو
انه على القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف يؤول الامر الى النهي عن ضد الكف وايضا على القول بان الامر
بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور ومايل **الثانية** اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من
قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول ويظهر الثمرة في مثل ما لو علق الظهار على فعل ليس فيه
رضا الله فترك صوما او صلوة وما لو القي في النار وتمكن عن الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل

في دلالة النهي على التكرار

نفسه ولا يجب القصاص له **قانون** اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين فعن الاكثر انه
للتكرار والاقوى العدم لنا ما مر مرارا من ان الاوامر والنواهي وغيرهما ماخوذة من المصادر الخالية
عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا يدل الهيئة على المادة الا الطلب الحتمي التحريمي
او الايجابي والاصل عدم تجاوز من يدعي نقليه بالبيان مع انا نرى بالعيان استعماله في كل واحد
من المعنيين كالزنا وصلوة الحائض ونهي الطبيب عن الضار في المرض فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما
والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل احتجوا بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف
عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد كما ان الطلب الايجابي يحصل
الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب التحريمي الماهية بشرط
الوحدة او بشرط العموم المجموعي ايضا مع كونهما مفيدين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدخول
هو الطبيعة المطلقة كما هو القدر المسلم في مبدء الاشتقاق اذ كما ان المطلق يحتمل الاطلاق والتقييد
كذلك الطلب ايضا يحتملهما فكما يصح ان يقع الطلب منك عدم الزنا الحاصل ما دام العمر وعدم الزنا
في شهر او سنة كذلك يصح ان يقع الطلب منك دائما ترك الزنا او الطلب منك في هذا الشهر ترك الزنا ولا دلالة
في اللفظ على احد القيدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما

دال المطلقة

وان المطلقة من الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك
اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه في معرض
المنع او يتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلق وارادة ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل
لو وقع في كلام الحكيم فيقتضي حمله على العموم وهذا وجه وجيه ولكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل و
على هذا فما ذكرناه هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المعتاد في نظاير المبحث
والا فلا يمنع الحمل على العموم في مثل صلوة الحائض ونهي الطبيب مقيدا ولا بالوقت والزمان
المذكور فيه ولو لوحظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي ولذلك يحمل الكلام في ذلك الزمان بالنسبة
الى جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في
الامر وادعاء حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما وعدم لزوم اللغو
القبيح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري هذا الكلام في مثل احل الله البيع كما سيجيء هذا
ولكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضا بان يقال لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المطلوب
ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء القبيح بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة
وربما يحصل الامتثال بترك جميع افراد المنهي عنه في الان المتاخر عن النهي في زمان يمكن حصول
الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او
تكليفات فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول ومقتضى الاستدلال على التكرار بان المطلوب
منه ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما
ذكرنا من انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي
وان عصى بترك استمراره واما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التامل فان المتبادر مع تعدد
التروك المفروضة بحسب الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال
بفعل البعض ويترتب العقاب على ترك الاخر والحق على ما اخترناه حصول الامتثال بالترك في
الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم وليس ذلك للنهي بخلاف قوله تعالى لا تقربوا الزنا
فان الامتثال يحصل بتركه في شهر او عام او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك
الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب تماديه واما الافراد المتمايزة

في إفادة النهي الفور

في جواز اجتماع الأمر والنهي

بباب المتحفات فكلامن ترك الزنا بامراة معينة وارتكبا لزنا مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال بل لا
ذلك الترك فان الطبيعة لم تترك مع ان الامتثال بالترك الاخر محال لعدم المقدورية لان المقدور
ما يتساوي طرفاه فكما لا يمكن تحصيل زنائين في آن واحد لا يمكن ترك احدهما في آن ارتكاب الاخر
وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة راسا في آن من الاوان ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد
تنبيه كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من
لا يقول فلا يلزم عدم القول به من هذه الجهة وما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار
يلزم عدم القول بالفور فيه ما فيه مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار
نعم ذهب العلامة ره في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم
بين القولين فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يتمحا لتبادر في الفور ويقول ان العقلاء
يذمون العبد الموسوف لامتثال المولى في النهي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام من الاغراء بالجهل
فيلزم القول بالفور ايضا **قانون** اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد
وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم
يتعدد الجهة فيه بان يكون موردهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه الا عند بعض
من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم تمسكا بان هذا التكليف محال لا انه تكليف بالمحال ولعله
نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك محال واما الواحد بالجنس
فهو ايضا مما لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر
وان منعه بعض المعتزلة ايضا نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف
وكما ان المخالف الاول افرط فهذا قد فرط ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة
والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول
متاخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخونساري وولده المحقق والفاضل
المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل السيد صدر الدين وامثالهم رحمهم الله
بل ويظهر من الكليني ره حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضاه
بذلك بل يظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار

الى

الدليل الاول

٢ ومحط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فانه هو الذي يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة م

الى ذلك العلامة ره في كتاب نهاية الوصول وانتصر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول
بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها
لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي آثارهم في ذلك و
الذي يقوي في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل
بالصلوة في الدار المغصوبة فان المفروض انها شيء واحد يتحقق بهذا الكون شيء واحد له جهتان فمن حيث
انه من اجزاء الصلوة مامور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه لنا على الجواز وجوه **الاول**
ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب
وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين
فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت ان الكلي لا وجود
له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده
في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم
ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو بط جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده
مع الف شرط فاذا تمكن من اتيانه في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على
وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا كلام سار
في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا غائلة في التكليف
به مع التمكن عن المقدمة فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على
ما ثبت عليه الامر يكفينا فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي
هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون الخاص مامور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من
الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولو كان ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال
بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي
قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبه التبعي الذي بيناه في موضعه ولكن الامر ح توقف الصلوة
على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم
قلت نعم ولكن ما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد من ما يصدق عليه

فرد ما هو داخل من باب المقدمة ايضا والامر بها لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخييرا فعاد
المحذور ولان الوجوب التخييري ايضا يمتنع اجتماعه مع الحرام قلنا اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما عرفنا
لك في بحث الواجب التخييري والا لم يبق فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير في افراد
العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس فوجوب الافراد في العيني
توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد
بل نقول اذا امر الشارع بالكلي فان انحصر في فرد او انحصر الفرد المباح في فرد فيصير الفرد المنحصر ايضا عينيا
كاصل الكلي والا فان كان الكل مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس ذلك الفرد الغير
المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب في
التوصليات بل التحقيق ان توهم ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم لا بد ان يكون
معناه انه مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك في مقدمة الواجب ان المقدمة
التي هي موضع النزاع في الوجوب وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من افعال المكلف والا فقد يصير
مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل من الغير من دون اطلاع
وقد يكون شيئا حراما او يتم الواجب به غاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج
وذلك لا يستلزم كون المقدمة مطلقا مطلوبا بالامر وكل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب واجبا
تخييرا بانه لو فرض انحصار تحقق الصلوة مثلا في الدار المغصوبة فنحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع بل
اما من الوجوب او التحريم فان قلت ان هذا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو ثم قلت
مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود وقد بينا لك في مسئلة تعلق الامر بالكلي المنافاة
من ذلك على القول بعدمه ايضا فان طلبنا القدر المشترك الانتزاعي من الافراد التي من جملتها الحرام
كيف يجوز طلبه وكيف يمتاز عن الحرام ويتخلص عنه قلنا ان مهية الصلوة المنتزعة من الافراد انما
هي منتزعة عنها باعتبار انها افراد للصلوة لا باعتبار انها غصب والمنتزع عنها من هذا الاعتبار
هو مهية الغصب الثاني انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة الدليل الثاني
فان الاستحالة المتصورة انما هي من اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبداهة
فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا للزم القبح والجمع وهو قبيح على الشارع الحكيم مع انه

بدرك

مما يدل على المطلوب بطريق اولى اذ النهي في المكروهات تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى
المنهي عنه بالنهي التنزيهي اخص من المامور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من
وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في المنهي عنه تحريما ايضا لو كان اخص
من المامور به مطلقا ايضا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما نحققه ان شاء الله تعالى ولذلك افرد الاصوليون
الكلام في المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان له دخل في المسائل الاصولية
ايضا بوجه ولكن المسئلة الاتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائها على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة
الى الاصول الكلامية ايضا على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل فنقول معنى قول الشارع لا
تصل في الحمام ولا تطوع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه
مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل المانع من الترك او
عدمه ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك
بوجوه الاول ان المناهي التنزيهية راجع الى شيء خارج من العبادات بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء
فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفي معاطن الابل عن نفار البعير وفي البطائح
عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب فيه اولا نمنع هذا الاستقراء وحجيته وثانيا ان
معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل
في الصلوة فلا مناص عن اجتماع الكونين في كون واحد وان قلت ان مطلق الكون في معرض الرشاش
لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض له حال الصلوة قلنا انا لا نفهم ح ان الصلوة في الحمام منهي
عنها لكونها في معرض الرشاش فالنهي ايضا تعلق بالصلوة وعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض
للرشاش مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعلله فيعود المحذور ايضا وثالثا ان
الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم بحت فلنا ان نقول ان حرمة
الصلوة في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة واتحاد
كون الغصب مع كون الصلوة ليس باوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة ورابعا
ان هذا لا يتم في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلوة بما لو كان
في معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك

فى اصل الحكم كرفع اوثاخ الاباط فى غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما نشاهد فى
غسل الجمعة هذا كله فيما ورد من الشارع النهى عنه واما فى مثل الصلوة فى مواضع التهمة مما يكون
من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجرى فيه هذا الكلام فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها جزما
ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا ايض يدل على بطلان مذهب الثانى ان المراد
بالكراهة هو كونه اقل ثوابا يعنى ان الصلوة فى الحمام مثلا اقل ثوابا منها فى غيره ومرادهم ان مطلق
الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة
فى المسجد وقد ينقص كالصلوة فى الحمام وقد يبقى بحاله كالصلوة فى البيت فلا يرد ما يتوهم من انه يلزم
من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض فى الثواب فيلزم كراهة الصلوة
فى مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها فى المسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع من
النهى ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها احسن فان ترك الصلوة فى الحمام واختار الصلوة
فى المسجد او البيت وانت خبير بان ذلك ايض مما لا يسمن ولا يغنى فان الترك المطلوب المتعلق بهذا
الشخص من الصلوة من جهة هذا النهى لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع
انك قد عرفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود عن اصل العبادة فنقول هذه المنقصة
اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة و
على الثانى عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور فان قلت ان المراد بالنهى ليس هو الطلب الحقيقى
بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا عن غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهى قلت
مع ان هذا تعسف بحث لا يجدى بالنسبة الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهى الواقع
على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك او جميعهما الى اخر ما ذكرنا على
انا نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات
واما ما لا بدل له كالتطوع فى الاوقات المكروهة على القول بها او التطوع بالصيام فى السفر او الايام
المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل ان يسع لصلوة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل
يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما يقال ان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس
بل كلهم ان يكون كلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان المراد منه انه لم يكلف فى هذا الوقت

الذى يصلى فيه

الذى يصلى فيه بدلا عن الصلوة المكروهة بيانا وهذا الذى يوقعها فيها هو الصلوة التى كانت
وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال ان هذا هو الصلوة التى كانت هى وظيفة هذا
الوقت ولم يكلف فى الوقت المكروه وصلى وظيفة الوقت الاخر فهذا اعتراف منك بان الراجح تركه
المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام فى مثل صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام
المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان صوم مثل الغدير الذى يتفق مرة فى عرض السنة ليس مما
يخالف العادة ويترقبه المؤمنون بل يتبرك به الفساق ومع ذلك نهى عنه الشارع فى السفر ويريد
منه بدله الذى لا وجود له اصلا بل لا معنى له مطلقا فان قلت فما تقولون انتم فى العبادات المكروهة
فهل يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت المناهى التى وردت عن العبادات شرعها كلها انما تعلقت
بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت بذاتها وان فرضت تعلقه بذاتها مثل ان يقول ان القران
مكروه للحائض على القرب الذى سنبينه فى جعل صلوة الحائض من جملة ما نهى عنها لذاتها فلا اشكال
عندنا فى رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى تكلف اصلا وانما لم نحكم صريحا بكونها
كالصلوة لاحتمال ان يقال ان المنهى عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهى باعتبار
الوصفية والحاصل ان المفروض ان كان التعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول برجحان
الفعل على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال فى شىء منهما فان العقل لا يستبعد ان يكون لاصل العبادة
مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصية التى يحصل معها فى فرد خاص مرجوحية من جهة تلك
الخصوصية وهذه المرجوحية قد يوازى الرجحان الثابت لاصل العبادة ويساويه او يزيد عليه
او ينقص منه فعلى الاول يصير متساوى الطرفين وعلى الثانى يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث
بالعكس ففيما له بدل من العبادات كالصلوة فى الحمام فلا اشكال لان النهى عن الخصوصية لا يستلزم
ترك الماهية فيختار غير هذه الخصوصية سواء الاقسام المتبدلة واما فيما لا بدل له كالصيام فى الايام
المكروهة والنافلة فى الاوقات المكروهة فنقول هى اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون
تركها راجحا على فعلها بل الثانى هو المتعين هنا لئلا يخرج النهى عن الغاية على ظاهر اللفظ فيغلب
المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويرفعه ولذلك كان المعصومون
عليهم السلام يتركون تلك العبادات او ينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم تلك الرجحان والمثوبة

بصلوة
وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه

المقدمة

على انفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها اقل ثوابا من ساير العبادات سيما اذا لم يتداركه بدل كما عرفت في دفع
الوجه المتقدم فان قلت فكيف يمكن بها نية القرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيها
من الرجحان جزما قلت لقد سلم فاشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادة وماهيتها واما لزوم
ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت الرجحان واما قصد التقرب فهو ايضا يمكن بالنسبة الى اصل العبادة
وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب والا لم يصح اكثر عبادات الناس
التي لا ثواب فيها اصلا لو لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخطرات الغير
المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب والزلفى والوصول الى الرحمة
فان من معانيه موافقة امر الامر فهذه العبادة من حيث انها موافقة امر الامر يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل
القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الا ترى ان الامام موسى بن جعفر ع كان يترك النوافل
اذا اهتم واغتم كما ورد في الروايات وافتى بمضمونه في كرى ترك التكلم والمخالطة مع الله متكاسلا
ومتشاغلا اولى من فعله ولذلك ارتكبه الامام ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا من
شانه سيما اسكرر ا سيما في مثل الرواتب المتاكدة غاية التاكيد المتممة للفرايض ومع ذلك
فلا ريب في صحتها لو فعل بهذه الحالة وجواز قصد التقرب بها واما الفرايض فعدم جواز تركهما مع ذلك
فانما هو لحماية الحمى ولئلا يفتح سبيل لتسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط
الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان كان العلة فيها عدم
اختلاط الانساب فاصل صورة العبادة يكفي في صحة قصد التقرب ما لم يثبت له مبطل من الخارج
وان لم يكن مما يحصل له ثواب في الخارج فان ورد في امثال هذه العبادات المكروهة معارض
فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام ع صام في السفر في شعبان مع انه ليس
بصريح في كونه مندوبا بل ربما كان منذورا بقيد السفر وغير ذلك من الاحتمالات فاما الا بد من
من نفي الكراهة فيما لا بدل له او من القول برجحان تركه مطلقا والاظهر في صوم السفر الكراهة
وفي التطوع في الاوقات المكروهة العدم وفيما ثبت الكراهة فالكلام فيه ما تقدم وفيما ثبت فلا
اشكال الثالث ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد وسماه
بعضهم بخلاف الاولى فرجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر في المواطن الاربعة

فهو

فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب
للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكذا الوجوب الغيري
مع الاستحباب النفسي على القول الاخر فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم
مع انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة مثل الايتزار فوق القميص للصلوة او مصاحبة الحديد
البارز لها ونحوها وفيه ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول منقصة في ذاتها ايضا
يستحق الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور والا فيصير معناه كون الغير افضل منه والراجح
وح فنقول ذلك الغير ربما يكون ما يوازي اصل الطبيعة في الثواب فيصير الاخر فيه مرجوحا بالنسبة
الى اصل الطبيعة ايضا فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية لا يقال ان هذه المنقصة انما هي
من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف اصل المجيب فان مبناه عدم اعتبار
تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غير هذه الصورة اعني ما كان مرجوحا بالنسبة الى ساير الافراد
التي لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب اذ نقول ح بعد تسليم كونه راجحا بالذات
ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركه او كلاهما الى اخر ما ذكرنا في
رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه مفوت للمصلحة الزائدة الحاصلة
في الغير فقد كررت على ما فررت عنه فان المطلوب شيء واحد ولا يعتبر عندك تعدد الجهة فان قلت
لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واختار الفرد
وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق
بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فاعتبر فيهما الرجحان الذاتي والمرجوحية
الاضافية ايضا وما يقال ان الفارق ان الصلوة تمام عين الغصب وههنا غير الكون في الحمام مع ما
فيه من التكلف بخلاف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب
ارتفاع الاثنينية في المتعلق يرد عليه ان ذلك مبني على الخلط بين عنوان الماهية بالقانون وما يجيء
فيما بعد فالنهي ثمة تعلق بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة لانها غصب بعينها او الغصب
مبني منه والذي ذكرناه من النقض انما كان من باب الاولوية والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين
ملزوم وليس مثال المنافي لعبادات المكروهة مطابقا للبحث في النوع ولزم بما ذكرنا القول بذلك

ايضا

فيما لو كان المنهي عنه اخص من المامور به ايضا وان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق بين قولنا
صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في موضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل
في الدار المغصوبة فان كنت تقدر على ان المرجوحية في الصلوة في مواضع التهم اضافية بالنسبة الى — ان تقول م
غيره في المثال الاول فنحن ايضا نقول مرجوحية الصلوة في الدار المغصوبة اضافية بالنسبة الى
الصلوة في غيرها في المثال الثاني والنقض الاول الذي اوردناه في الاستدلال انما هو بالفقرة
الاولى من المثال الثاني على الفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضة التي ذكرنا في دفع جواب
انما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكره في الفقرة الاولى منه وما ذهب
المعارضة يناسب لو اوردنا بالمعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى — المعارضة م
من الثاني قوله وكما انه يجتمع اه فيه انه رجوع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير
المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب وقد اخلطا في هذا المقام ويشهد به التشبيه بالغسل
والتمثيل بالاتحاد مع ان الكلام في الواجب النفسي والغيري ايضا هو الكلام فيما نحن فيه وهو
ايضا من المواضع التي اشرنا وروده في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه
الملاحظة مع ان الاستحباب النفسي على القول بالوجوب لغيره انما هو اذا لم يدخل وقت مشروط
بالطهارة وبعد وجوبه يجب للغير فيختلف الزمان واما على القول الاخر فالاستحباب الغيري
معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مغتسلا لا انه يستحب الغسل له الا ان يق
ان استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل
فالمناص هو اعتبار تعدد الجهة والا لا يصح التكليف لان المكلف به على مذهب المجيب
هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرناها الصلوة في المسجد
فان المستحب والواجب ايضا متضادان وكذلك افضل افراد الواجب التخييري فانه واجب من حيث
كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث الشخص وما ادري ما يقول المجيب هنا الا ما ذكره في الفرد
المرجوح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان فاقدا للذات
الرجحان والمزية الموجودة في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته مع قطع
عن المقابلة ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل اغسال الواجبة و

المتحد

الدليل الثالث للمجوز

61

المتحد وكذا لنا الوضوءات ونحو ذلك واضطرب كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب
كل منهم الى صوب والكل بعيد عن الصواب واما على ما اخترنا فلا اشكال وقد بينا ذلك في كتاب
مناهج الاحكام الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص
ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه
بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف
فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول
القطع بذلك في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وفيه ان هذا الكلام بتمامه
مناقض لمطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب
هو الطبيعة وايضا فان الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور
من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يقال مراد المجيب ان وجوب الخياطة
توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه اتفق وفيه ما اشرنا من ان المحال
وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كان الواجب او غيره نعم يصير الحرام مسقطا
عن الواجب لان الشيء الواحد يصير واجبا وحراما وليس مناط الاستدلال نفس البحث بان يتمسك
بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوصلي ويقال بانه يصح من اجل اسقاط الحرام ذلك
لا لجواز الاجتماع فلا يدل مطلق الصحة على جواز الاجتماع مطلقا بل مناطه ان الامتثال العرفي للامر
بنفسه شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله مطيع عاص لجهتي الامر والنهي صريح في
ان حصول الطاعة من جهة موافقة الامر لا ان الحرام سقط عن الواجب فلا فائدة في هذا الجواب
وبالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا اريد سقوط
الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيصح بارادة ذلك وارادة حصول الاطاعة
من جهة كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا ان وجوب الفرد من
باب المقدمة فيكون هو ايضا توصليا بناء على البحث هو الكون الذي هو جزء الصلوة فوجوبه
بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب نعم قد يحصل للجزء وجوب تخييري ايضا
كما اشرنا في ذلك المبحث وبسببه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة فيه ان الكلام

سقوط الواجب فقط من غير تحصيل الاطاعة لان الاطاعة انما تحصل بالاتيان بالمامور به والاتيان بالحرام ليس اتيانا بالمامور به على مذهب المجيب بوجه من الوجوه لان متعلق الامر عنده

كون تحريك الاصابع وادخال الابرة فى الثوب واخراجه منه جزءاً للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام
والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون فى كلام المستدل على خصوص الكون الذى هو من لوازم
الجسم فانه هو الذى يمكن منع حرمته كما يمكن منع ذلك فى الصلوة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل
المنع من جميع صور الكون فى هذا المكان او ما يشتمل عليه الخياطة لينطبق على مدعاه ثم كيف لا
يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت فيه كان اهل العرف قاطعون بانه ممتثل ح ولو عاقبه المولى على
عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس فى المكان لم يوجه
عليه ذم نعم لو علم ان مراده الخياطة فى غير هذا المكان وان الخياطة فى هذا المكان ليست مطلوبة
لكان لما ذكره وجه واما مجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيف ما اتفقت فمنع الامتثال بعد ملاحظة
حكم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة فى المثال فلنمثل بما ذكره بعض المدققين بان من
المولى عبده بمشى خمسين خطوة فى كل يوم ونهاه عن الدخول فى الحرم فاذا مشى المقدار المذكور
الى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا من الجهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهى طلب
لعدمه فالجمع بينهما فى امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما
نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين فى شئ واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد
فى الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهى عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضى ذلك
والكون الحاصل فى الصلوة فى الدار المغصوبة شئ واحد ويمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه
فتعين بطلانها وايضا كيف يجوز على الله ان يقول للمصلى اذا اراد الصلوة فى الدار المغصوبة
لا تركع فان ركعت لعاقبتك ويقول ايضا اركع هذا او غيره والا لعاقبتك اقول ويظهر الجواب
عن ذلك بالتامل فيما مر ونقول هنا ايضا قوله فالجمع بينهما فى امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة
من حيث انه هو هذا الفرد الذى بعينه هو الغصب والنهى عن الغصب الذى بعينه هو الكون
الحاصل فى الصلوة يمتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهى لم يردا مطلقين والحاصل
ان جهتى الامر والنهى هنا تقييديتان لا تعليليتان كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من
عدم اجداء تعدد الجهة ممنوع قوله بحيث يعد فى الواقع امرين اه ان اراد بذلك لزوم تعددهما
فى الحس ففيه منع ظاهر وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان اذ لم يتفقا من الحيثيتين

في الخارج

فى الخارج لسبب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا ايضا بل هما متغايران فى الحقيقة متحدان فى
نظر الحس فى الخارج وذلك كاف فى احتمال المورد وقد عرفت وروده فى الشرع فى غاية الكثرة
فان الجنب الذى يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز تركه هذا الغسل له
من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد فى الخارج فى نظر الحس مطلقا وكذلك
المكروهات وغيرها بتمامه قوله وايضا كيف يجوز اه ما عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع
هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم
باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك مسقط عن المباح كما اشرنا
التكليف الباقى فى حال الفعل على تقدير تسليم تعلقه حال الفعل انما هو باتمام مطلق الكلى
به لا مع اعتبار الخصوصية وشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم
العالم بعواقب الامر المحيط بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما به
فمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث
استدراك من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدمته تبعيا ومن باب الاشارة و
ان تحاورات الشرع على طبق تحاورات العرف والمعتبر فى الدلالة هى المقصودة من اللفظ وهو
استدراك حسن لكنا نجيب بان المامور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا الفرد
مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع
فى ايجاد الطبيعة مطلقا وامرنا بايجادها فى ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها
فى ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب ودافعا للنقاب
عن السر المحجوب انه لا استحالة فى ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبى ولا ارضى بايجادها فى
ضمن هذا الفرد ايضا ولكن لو عصيتنى واوجدتها فيه اعاقبك لما فعلته فى كيفية الايجاد
لا لانك لم توجد مطلوبى لان ذلك الامر المنهى عنه شئ خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية
الطبيعة الحاصلة فى ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها فى ضمن هذا الفرد فقد اسفر الصبح
وارتفع الظلام فالى كم قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال فى نية القرب لان
قصد التقرب انما هو فى الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة فى ضمن هذا الفرد لا باتيانه فى ضمن

احتجاج المانعين

هذا الفرد الخاص المنهي عنه ثم ان ههنا تذنيبين الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شئ واحد عدم امكان كون الشئ الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فكلا فان قول الشارع صل مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه المامور به كما مر وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي الا لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاروه بل لنا ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما نقول الصلوة واجبة الا اذا كانت محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتاخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا في الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مطلقا ممنوع اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين ومنها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر ما يضعفه في مبحث تكرار النهي ومنها ما يقال ان الاستقراء يقتضي ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل اخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها بخلاف ما نحن فيه بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البراءة وكذلك ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من مرجح يطمئن به النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة او البطلان الثاني ان ما عنون به القانون هو الكلام في شئ ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر واما ما يمكن الانفكاك عن احد الطرفين دون الاخر كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فقد مرت الاشارة الى جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان فهم العرف خلافه وسيجئ الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج

والثاني

والثاني انه عاص لكن لم يتعلق به النهي عن الخروج والثالث انه مامور بالخروج ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متاخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو اقرب لنا ان دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسنبينه او العقل كما لو دخل دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مامور بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته اذ كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا وان فات استطاعته لا يقال ان الخروج اخص من الغصب مطلقا وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث انه خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الخروج والغصب عموم من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الموجود لامكان التخلص بوجه اخر اما بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختياره او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها في كلامهم واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب وموافقوه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل دل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرط من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المامور به الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بدلالة الامر فالنهي باق بحاله ويلزمه حصول المعصية ايضا واما القول الثاني فاختاره فخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجاب الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا في ترك المامور به او فعل المنهي عنه فاذ لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايضا مستصحب فلا وجه لتخصيصه كما مر ثم يمكن ان يقال على اصولنا ان النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اذ مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتلائي والتنبيه على استحقاق العقاب

في دلالة النهي على الفساد

لا الطلب للترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلام بوجه اخر بعيد **قانون** اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات **الاولى** المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا او علمت في الجملة واحتياجها الى النية وهي قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد الطاعة في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا يكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط الموافقة الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا لا ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والاواني او من العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في عدم اتيانها واتيان المعاملات على الطريق المحرم ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب او باجبار غيره عليه او بحصوله من مسلم من دون اطلاعه باعادة الغسل وكذلك ترتب الاثار على الافعال المحرمة في المعاملات كترتب المهر والارث والولد لمن دخل بزوجته في حال الحيض وغير ذلك **الثانية** الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مراده من الاصل العموم او مطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يراد به اصالة اعطاء مال لغيره واخذ مال غيره مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد صحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الاثار وما يقال ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى اخر والمراد به ان ما تحقق صحيحا عن فساد صحيح في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملات ثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم لا ان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى يثبت التذكية الصحيحة وصدوره عن مسلم قائم مقام ثبوت وقوع التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا

الاصل

٦٣

الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة المثبتة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة **الثالثة** محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد عن الشارع له جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين ثم استثني بعضهم عنه مثل الامساك ثلثة ايام والكفار ونحو ذلك فليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكرنا فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيه فيدل عليه عدم الدليل ومما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحدا في الوجود او لا ايضا خارج عن هذا الاصل ولذا افرده القوم وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه او المامور والمنهي عموم وخصوص مطلق ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات اما ان يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود او لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود والمراد بالتعلق به لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك مثل النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي انما تعلق بها لوصفها ويؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار وجودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل يقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يرجع العقل عما فهمه اولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا الاصل الحائض ان الصلوة الحاصلة في حال الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في المثالين المتقدمين لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر في التأييد من جعل القيود من متعلقات المادة ممنوع سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد الحائض منهية عن الصلوة ما دام حائضا فليس معناها انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلوة والحاصل ان المنهي لنفسه

انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فان الطاهر مكلف بالصلوة والحايض منهي عنها واما
ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايضا كالاسائة ثلثة ايام فيما هو في صورة
العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة
المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد والسفيه ونحو ذلك ويظهر وجهه مما
تقدم في صلوة الحايض واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة العزايم في الصلوة وكبيع الغاصب
مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واما على القول
الاخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه او لجزئه او لشرطه الى اخر الاحتمالات
ويظهر حكمها بملاحظة احكام اصل الاقسام وكذلك الشرط واما المنهي عنه لشرطه فاما بان يكون لفقدان
الشرطم ٢ كالصلوة بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود
فيه او لكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم او المفارق او غيره من الاحتمالات مثل كون الساتر
غصبيا في الصلوة والوضوء بالماء المتغير للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة
واما المنهي عنه لوصفه الداخل ويقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانها لا تنفك
عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن الصوم يوم النحر فيكون الصوم في
يوم النحر وصفا لازما له وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب والمبيع
ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع
فيه بهذا النحو وكالنهي عن ذبح الذمي وعن البيع المشتمل على الربا واما المنهي عنه لوصفه الخارج
فهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار المغصوبة وصف خارج عن
حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها ومميزاتها نعم كونها في هذه الدار من احد مقوماتها كالدار
الاخرى والمكان الاخر لكن اعتبار وصف كونها في دار الغير وكونها غصبية لا مدخلية له في ذلك
والظاهر ان قوله لا تصل متكتفا ايضا مثل ذلك اذ لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف
في الصلوة من الشارع وجودا ولا عدما فهو نهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي عن ذبح مال الغير
وبيع العنب ليعمل خمرا او بيع تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق اتحد معه في الوجود فكقول
الشارع صل ولا تغصب والنهي عن المكالمة مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول بكون

المعاطاة

المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهي انما هو عن تفويت الجمعة والا فهو من القسم الاول
واما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او
البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسألة ذكرناهما تطفلا وقد تقدم
الكلام في الاول منهما مستقصى وكلام القوم في تفصيل الاقسام والامثلة مشوشة مختلطة اعرضنا
عن ذكره والكلام فيه وانما استوفيناه لذلك والامثلة يتفاوت الحال بين تلك الاقسام في اكثر الاحوال
الاية الرابعة اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين
هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو نذر ان
يعطي من يصلي صلوة صحيحة درهما فهل يبرء بان اعطى من يصلي بظن الطهارة اذا ظهر كونه فاقدا لها
في نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال بما امر به الشارع في هذا الحال
وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما يتوهم انه مسقط
للقضاء بالنسبة الى هذا الامر اعني الامر بالصلوة المظنونة الطهارة وان الذي لا يسقط قضاؤه
هو الصلوة مع يقين الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كل التكليف
المحتمل وقوعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها
لا يؤثران في وحدة صلوة الظهر بحسب النوع وقد يجاب بان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء
تابعا للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة
بالفرض الجديد ايضا على المعنى المصطلح الاعم فوت هذه الصلوة ايضا فهي مسقطة للقضاء على القولين
والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا في نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة ايضا مسقطة
للقضاء ظنا فلا بد على مذهبهم اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان
ظهور الخلاف وعدمه فيصح في آن دون آن او يجعل مراعى فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة
الا اذا حصل اليقين بكونه صحيحا او يحكم عليه بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول
الامر وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة
هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس
الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هي الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين

به بتجويز الشارع فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوت
الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون
مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء
بعد الصلوة في الوقت ايضا بل بطريق اولى فما اسقط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم اختلال
المامور به بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة عدم حصول
الامتثال فيجب اعادته مطلقا ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء او ثابتا بامر جديد بالفعل خارج
الوقت ايضا وفي الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة امر جديد وان حصل الامتثال ظاهرا
او المراد من قولهم ما اسقط القضاء ما هو اسقط القضاء ان فرض له قضاء فلا يرد النقض في عكس
التعريف بصلوة العيد الصحيحة ان اريد بما اسقط القضاء في الحد ما ثبت له قضاء في الشريعة ولا
في طرده بفاسدة ان اريد بما اسقط القضاء ما اسقط معه القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية
القضاء واما في العقود والايقاعات فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كتملك العين في البيع
وجواز التزويج باخرى في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف الصحة بذلك ولا باس به وح فلا بد
من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء والمتكلمين بانه حصول الامتثال او سقوط
القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة وهو مرادف للفساد خلافا
للحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوي فيصحونه
مع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا
للباطل في العبادات بالصلوة في الدار المغصوبة وللفاسد بصوم العيد ووجه عدم معلوم الا انه
لا مشاحة في الاصطلاح ان كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال في
المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد مطلقا والثاني عدمها مطلقا نقله فخر الدين عن اكثر
اصحابه والاول عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات
لا في المعاملات مطلقا وهو مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة والرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة
وهو مذهب السيد وابن الحاجب والخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وقد نسب بعض الاصحاب
الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا على دلالته على الفساد في العبادات ان المنهي عنه ليس بمامور

فيكون

فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال واذ لا امر
فلا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام فيكفي
موافقة العمومات فالصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص لكنها مامور
بها بالعموم فيثبت الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء لان القضاء المصطلح لا يتحقق
الا مع فوات المامور به كما مر الاشارة في مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مامورا
بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك و
لا مانع من ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولكن لو صليتها فيها لعاقبتك على ايقاعها
فيها ولكنك اتيت بمطلوبي ولا يدل اللغة ايضا على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه ايضا
ولكن المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب والعرف
انما هو الحكم لان المنهي عنه محض الصفة دون الموصوف كما يقوله الحنفية هذا في غير المنهي عنه
لنفسه واما هو فالتخصيص فيه اظهر واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين لا الى المكلف
كما اشرنا واما النقض بالمعاملات بان التجارة ايضا قد يكون واجبا وقد يكون مستحبا ولا اقل
من الاباحة ولا ريب في تضاد الاحكام فلا بد فيه من التخصيص ايضا ففيه ان منافاة الوجوب والاستحباب
للتحريم لا ينافي صحة المعاملة بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب من العبادات
وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب او حصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر
وكذلك الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم معها لا ينافي ترتب الاثر عليها وسيجيء تمام الكلام
واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي
الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقال لا تبع بيع الملاقيح ولا بيع الربوي ونحو ذلك ولكنك
لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري وما يقال ان التصريح بذلك
قرينة للمجاز وان الظاهر من النهي ليس بمراد ففيه ان القرينة دافعة للمعنى الظاهر من اللفظ ومناقضة
له كما في يرمي بالنسبة الى الاسد ولا مناقضة هنا ولا مدافعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد
عقلا ولم يثبت دلالته من جانب الشرع ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك ايضا دلالته
على الفساد باحد من الدلالات اما الاولان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل

بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات منحصر فيما يناقض التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره
وتوضيحه ان المعاملات مما لم يخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فما جوزه الشارع وقرره و
امضاه فيترتب عليه الاثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ثابتا قبل الشرع او وضعه الشارع وما
لم يجوزه لم يترتب عليه الاثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والاباحة
والوجوب ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل
واوفوا بالعقود ونحوها فالنهي في امثال ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل على الحرمة
فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احله الله
ولا من جملة ما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والوجوب فيخصص عموم احل الله البيع واوفوا
مثلا بذلك فيخرج عما يثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل
على الصحة وقد عرفت في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من
جهة اخرى لا يناقض التحريم فلا يدل كما في قوله تعالى اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب
المهر للحرمة في حال الحيض ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما سلمناه وحققناه من التنافي عرفا
وانفهام التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غير ما كان المنهي عنه نفس المعاملة
بعين ما مر وقد يشكل بان انحصار المقتضي في البيع في مثل احل ونحوه ممنوع لم لا يكون المقتضي
فيه مثل قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذلك سائر العقود ولا يمكن التمسك
باصالة تاخر ذلك اذ الاصل في كل حادث التاخر فان قلت لما كان الاصل في المعاملات الفساد
كما مر في المقدمات فهو يعاضد كون المقتضي مما يوجب الفساد لان غاية الامر تعارض الاحتمالين
وتساقطهما قلت لا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب الترجيح والا فالعمل بالدليلين مع الامكان
فيخصص النهي عموم احل ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار بحاله مستلزما للزوم بعد الافتراق
وان كان حراما وقل ما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك ثم ان ذلك المفصل جعل ذلك
عذرا للفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة ردا على من ادعى اجماع
العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على
الفساد وقال ان ذلك الاستدلال انما هو في موضع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر

فلا كلام

تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال فالتحقيق ان النهي لا يدل على
الفساد فيهما ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع او نص او غير ذلك من القرائن الحالية
حجة القول بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به على
الفساد في جميع الاعصار من غير نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعا والمحق في الجواب ان قول
العلماء ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي
نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه
مع عدم جريانه فيما ليس مقتضيه الامر وان اصل المقايسة باطلة لان الامر يقتضي الصحة لاجل
موافقته والامتثال به والفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل مخالفته ولتسليم التناقض
او حمل التناقض في الاستدلال على مطلق التقابل انا نمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين
او متقابلين اذ قد يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة
كالحرارة والبرودة في تاثرا لحاسة مثلا
لا انه يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول حجة
القول بالدلالة مطلقا شرعا فقط استدلال العلماء كما مر ومر جوابه مع ان ذلك لا يستلزم
كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظهر من بعضهم انه
في معرض المنع واحتجوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة
تدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمين ان كانا متساويين تعارضا وتساقطا
وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة
فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض
لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة
بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة
وجوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه
من ترك الفعل ولا راجح على فعله انما لو فعل عصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة
بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم الترتب وهاتان
المصلحتان ثابتتان للنهي وترتب الاثر بالذات لا انه يعرض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل

كانهم المدقق الشيروانى وقد يستدل بما ورد فى بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير
اذن مولاه ثم رضى به معللا بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية
بالنسبة اليه تع وكان منهيا عنه فيكون فاسدا وفيه انه على خلاف المطلوب ادل فان المراد من
المعصية فى الرواية لابد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع والا لفسد
ايض معصية والحاصل انه لما كان فى مثل هذا العقد اذن من الله من جهة العمومات وغيرها مما
يدل على صحة الفضولى بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد انه ليس
العقد خاليا عن مقتضى الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ايض واحتجوا على عدم الدلالة
لغة بان فساد الشئ عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهى على ذلك بوجه وهو مسلم فى المعا
على ما حققناه واما فى العبادات فقد بيناه ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق
لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهى اللغوى فكيف ينكر دلالته عليه
لغة الا ان يكون مراد المستدل نفى الدلالة اللفظية والذى اقتضاه التحريم انما هو من باب
الاستلزام العقلى او انه مبنى على القول بكون دلالة النهى على التحريم ايض شرعيا فقط بحجة القول
بعدم الدلالة مطلقا هو عدم استحالة النهى ثم التصريح بالصحة كما مر ويظهر الجواب مما مر
واما القول الخامس فلم نقف له على حجة يعتد بها ويمكن استنباط دليله والجواب عنه مما تقدم
تذنيبات الاول انهم اختلفوا فى المنهى عنه لوصفه فذهب ابو حنيفه الى انه يرجع الى الوصف
لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه فى يوم النحر ويلزمه القول بحلية البيع الربوى
والمبيع به بعد اسقاط الزيادة والشافعى واكثر المحققين على انه يرجع الى الموصوف ايض وهو الحق
بناء على ما حققناه من فهم العرف التخصيص وان كان العقل لا يحكم به ومناط ارجاع الكراهة الى الوصف
فى المناهى التنزيهية دون التحريمية لعله هو ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه **الثانى** المنهى عنه
لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه من جهة النهى بل انما هو لان فقدان الشرط
يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار حزازة فى الشرط بان يكون منهيا عنه لوصفه او لجزئه او نحو
ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايض مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهى ويكون النهى دالا
على الفساد فى الجملة ايض اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب

والبدن

والبدن ونحو ذلك ولا يضره كونه منهيا عنه نعم انما يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء
ومما ذكرنا فى مسئلة اجتماع الامر والنهى يظهر ان هذا الاشكال يجرى فى المنهى عنه لجزئه ايض
فى الجملة فراجع وتامل **الثالث** افرط ابو حنيفة وصاحباه فقالا لابد لدلالة النهى على الصحة
وهو فى غاية الظهور من البطلان لان النهى حقيقة فى التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا
مستلزما لها بوجه من الوجوه والظ انهم ايض لم يريدوا ان النهى يدل عليها بل مرادهم ان
النهى يستلزم اطلاق الاسم فقول الشارع لا تصم يوم النحر ولا تصل يستلزم اطلاق اسم
الصوم على ذلك الصوم وكذلك الصلوة والاصل فى الاطلاق الحقيقة وذلك مبنى على
كون العبادات وما فى معناها من المعاملات التى ثبت لها حدود وشرائط من الشارع اسامى
للصحيحة منها فلو لم يكن مورد النهى صحيحا فلم يصدق تعلق النهى على امر شرعى فيكون المنهى
عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل اذ نحن نجزم بان المنهى عنه امر شرعى
فيه اولا منع كونها اسامى للصحيحة سلمنا لكن المنهى عنه ليس الصلوة المقيدة بكونها صلوة
الحايض مثلا بل المراد ان الحايض منهى عن مطلق الصلوة الصحيحة فان قالوا ان الحايض اما
يتمكن من الصلوة الجامعة للشرائط اولا والثانى باطل لاستلزامه طلب غير المقدور لاستحالة
تحصيل الحاصل واستمرار العدم مع عدم القدرة على الايجاد لا يجدى فى مقدوريتها فتعين
الاول والنهى لا يدل على الفساد فهى باقية على صحتها قلنا نختار الاول ونقول انها متمكنة
من الصلوة الصحيحة الشرعية فى الجملة وان لم يكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحايض ولا ريب
ان الصلوة الجامعة للشرائط غير عدم كونها فى ايام الحيض صحيحة بالنظر الى ساير المكلفين
وبالنظر اليها قبل تلك الايام وعدم تمكنها من الصلوة الشرعية بالنسبة الى نفسها اولا وان
عنها انما هو بهذا المنع والنهى وطلب ترك الممتنع بهذا المنع لا مانع منه مع ان قاعدتهم
منقوضة بصلوة الحايض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص دليل القطعى بما لا يجوز وحمل
المناهى الواردة عن صلوة الحايض على المعنى اللغوى غلط لاستحباب الدعاء لها بالاتفاق
وكذلك حمل النكاح على مجرد الدخول ارتكاب خلاف الظاهر ولا دليل عليه **الباب**
الثانى فى المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان **المقصد الاول**

المحكم والمتشابه

في المحكم والمتشابه قانون قال العلامة في التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص
وهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان
المحكم وان تساويا فهو المجمل ومرجوح الظاهر المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان
المتشابه وفسّر الشارح العميدي المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد قيدا اخر وهو ان الاحتمال
وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا بذلك لان
اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس
الى لغة اخرى ومثّل للظاهر بلفظ الاسد وللمجمل بالقرء ولم يمثل للنص وقال شيخنا
البهائي في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح
ماول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخرين متشابه ومثل الشارح الجواد
للنص بالسماء والارض وللظاهر في اخر الكتاب بالاسد والغائط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف
والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي في الحاشية على قوله لغة اي بحسب متفاهم اللغة نحو
له ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين
معا اما جعله قيدا للاخير اعني يفهم دون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص
انتهى ثم مثّل في الحاشية ايضا للظاهر والماول بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فحملها
على المسح ظاهر وعلى الغسل الخفيف كما فعله في الكشاف ماوّل وظاهر كلام العميدي تخصيص
هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجازات
ايضا تنقسم الى هذه الاقسام فان القراين قد يفيد القطع بالمراد وقد لا يفيد الا الظن وقد
يكون مجملا ثم ان كلام القوم ههنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض والاسد
بجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا يحكم بحث اذ احتمال التجوز هو الداعي الى ظنية الدلالة
وكون اللفظ ظاهرا وهو قائم في السماء والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع
الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر او الاحاد و
بعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي وفي افادة المراد من اللفظ في الكلام
المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا بارادة الرجل

الشجاع وينفى باصالة الحقيقة فكذلك يجوز في قولك انظر الى السماء وانظر الى الارض بارادة
مطلق الفوق والتحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس في محله و
لعله غفل عن مراد شيخنا البهائي بتمثيله بقوله تع وله ما في السموات والارض والفرق واضح و
تحقيق المقام ان هذا التقسيم لا بد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا
ولا بد ان يناط القطع في الارادة والظن بها بالقراين الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع
له حقيقة موقوفة على القرينة على ارادة المجاز فان ثبتت القرينة على عدم ارادة المجاز فيقطع بارادة
المعنى الحقيقي واذا لم يكن هنا قرينة على نفي التجوز فباصالة العدم واصالة الحقيقة يحصل الظن
بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا
البهائي ان السموات والارض في هذا التاليف من المخلوقين المعلوم بسبب قرينة المقام
وهو ايضا محل تامل لاحتمال ارادة العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على هذين المخلوقين
ايضا من باب عموم المجاز وان اراد مجموع الكلام فالتامل فيه اظهر ثم ان مراده من التقييد بقوله
لغة لا بد ان يكون هو ما قابل العقلي لا اللغة فقط ثم ان اراد بهذا التقييد جواز احتمال
العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا
الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد
تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو ليس بقطعي بالنظر اليه بملاحظة
تلك اللغة ايضا ومع كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الغلط في الكلام لا يصدر
عن الحكيم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان اراد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب
الظهور مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا ولا يحصل القطع
فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع
يحصل بسبب القراين الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهور امور اضافية
فقد ترى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطعي على الخاص و
الظني على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص
ايضا من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي فلاحظ اكثر العلماء و

المنطوق والمفهوم

لانكرم الاشتقاقيين لاحتمال ارادة البصريين من الاشتقاقيين دون الكوفيين واحتمال ارادة الصرفيين منهم لمشابهتهم في العلم فالمراد بالخصوصية هو بالنسبة الى العام بمعنى ان دلالة الاشتقاقيين عليهم قطعي من حيث تصورهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالته عليهم انما هو بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن

المقصد الثاني في المنطوق والمفهوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المعيار في الفرق بينهما هو كون ما له المدلول اى الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف فلا يتم جعل قوله في محل النطق حالا عن الموصول الا بارتكاب نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور وكيف كان فالامر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكور او حالا من احواله والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام شيء غير مذكور او حالا من احواله واما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق ايضا كما ستعرف بيانه

تقسيم المنطوق

قانون المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي او التضمني ايضا لكن في كون التضمني صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما مرت الاشارة اليه في مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم او لا اما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان المراد رفع المواخذة عنهما والا لكذب او صحته عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام شرعا كقول القائل اعتق عبدك عني على الف فانه يستلزم تمليكه لي على الف درهم اذ لا يصح العتق شرعا الا في الملك ومنه يسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب او ما يكون قرينة العقل

ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمى على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح او لا بد من ذكر قسم اخر ليشمل سائر المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول هو علية ذلك الشيء لحكم الشارع مثل قوله كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل المنصوص العلة فيصير الكلام في قوة ان يقال اذا واقعت فكفر واما التعدية الى غير الاعرابي وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما يفرط في القول فيحذف الوقاعية ويعتبر محض افساد الصوم وتمام الكلام في ذلك سيجيء في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود من الايتين فالمطلوب في الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال هذه اقسام المنطوق

تقسيم المفهوم

واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب وفحوى الخطاب وسيجيء الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجيء تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المتن وربما يتامل في الفرق بين المنطوق الغير الصريح والمفهوم ومن ثم يجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون ما له المدلول غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكورة في الايتين فانه هو الموضوع لا مطلق الحمل وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران في الاية وقد يذب عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات

وتعيين مفهوم الشرط

فان جعل المفهوم في اية التافيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور فكذلك الحمل واقل الحمل قانون اختلف الاصوليون

في حجية مفهوم الشرط ولابد في تحقيق هذا المبحث من رسم مقدمات **الاولى** ان لفظ الشرط يستعمل
في معان قال في الصحاح الشرط هو المعروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرايط وقد شرط عليه كذا
ويشرط واشترط عليه ويعلم من ذلك انه اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو بمثل اليمين والنذر وعن
القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما تلاه حرف الشرط مطلقا
او ما علق عليه جملة وجودا يعني يحكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العلة وفي اصطلاح
الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط به فمن مصاديق
الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثاله انكحتك ابنتي وشرطت عليك
ان لا تخرجها من البلد ومن مصاديق الثاني ما عملت من خير تجز به وان كان مثقال ذرة وقد يسميه
النحاة ان الوصلية ومثل ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا
انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الثالث وان كنتم جنبا فاطهروا ومن الرابع الوضوء شرط الصلوة
والقبض في المجلس شرط في صحة الصرف وحلول الحول شرط لوجوب الزكوة واما العلامة فقد جعله
بعضهم من جملة العلامة ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة هي جمع شرط
بالتحريك وهو بمعنى العلامة وكذا للبعض الاستعمالات الاخر مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه
ولم يدم من التحريك **الثانية** الجملة الشرطية ايضا تستعمل في معان كثيرة احدها تعليق وجود الجزاء على
وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا وليس عدمه معلقا على عدمه ومنه قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبني على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا
التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي
ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء
تعدد الالهة والثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثل اذا كان الماء قدر كر
لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفائه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح
اهل العربية ومتعارف لسان اهل العرف وظاهر هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني والنظر
انما هو الى ظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل ان الاول اذا كان سببا لا يفيد انتفاؤه
انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما آلهة

جزاؤه

ففيه اولا انه ناشئ من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء
الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل به احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام
بظاهره وثانيا ان المراد انحصار السبب في الظاهر وثالثا ان الاصل عدم سبب آخر واذا علم
لسبب آخر فالسبب هو احدهما لا بعينه لا معينا ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر وقول الحماسي
ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنها لم يطر فان رفع المقدم لم ينتج رفع التالي على قاعدة
اهل الميزان وح يبقى الاشكال في اطلاق الشرط على السبب والظاهر ان قولنا مفهوم الشرط حجة
معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواته معلقا
عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل نزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق
بكلمة ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا اذا كان الواقع بعد ان واخواته شرطا اصوليا
ايضا فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يقال ان
قبضت في المجلس يصح الصرف يجوز ان يقال اذا غسلت ثوبك من البول فيطهر مع انه اذا
كان الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما له بل هو معنى الشرط
نفسه فالحاصل ان حدوث تلك الهيئة يغيره عن معناه ويصيره سببا على الظاهر فقولهم مفهوم
الشرط حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسمونه النحاة شرطا في محل السكوت حجة و
بعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد
بدلالة التزامية لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية المصطلحة للاصوليين او
السببية فلا منافاة اذن بين الشرطية والسببية لتغاير الموضعين بالنظر الى الاصطلاح فما
يقال من ان قولنا ان قبضت في المجلس يصح الصرف هو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف
القبض في المجلس والفرق هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء ان
اريد به الشرط الاصولي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا ان الظاهر من الجملة الشرطية على تقدير الحجية
وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كائنا ما كان فكيف يصير مساويا للشرط الاصولي
فحاصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى للثانية والالزم
التناقض وان اريد به معنى آخر مثل ان يقال المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء آخر

وتوقف وجود الاخر عليه ليشمل السبب ايضا وان الجملة الشرطية ايضا يفيد هذا المعنى فهذا وان
كان اوضح من سابقه لكنه لا يتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا يفيد الا البينة لما
ما يكون شرطا لصدور الحكم عن الفاعل لا لثبوته في نفس الامر مثل اذا نزل الثلج فالزمان الشتاء
فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء الثالثة قد اشرنا ان محل النزاع هو الجمل الواقعة عقيب ان
واخواتها والظاهر انه لا فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق صريحا او تضمنا من الاسماء
المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمن ما
ملكت ايمانكم ومونقه ابن بكير المتقدمة بحجية مفهومها بالخصوص اذا تمهد هذا فنقول ذهب
الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه و
ذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه ان لم
يجئك فلا يجب عليك اكرامه لا لا تكرمه كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف
يثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما ما قيل معناه في العرف ان الشرط في اكرامك اياه مجيئه
اياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره العلامة في التهذيب حيث قال الامر المعلق بكلمة ان يعدم
عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا
ويؤدي مؤداه كلام الغزالي وهذان الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة و
اصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان قد تحول ان بالذات
شرطا مع قطع النظر عن دخول ان فهذان الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة
عن ان الشرط معناه في الاصول هو ما ذكر لا مطلقا ونحن لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية
فنقول سائر الاستعمالات التي ذكر كلها مجازات للتبادر وغيره ولانه خير من الاشتراك فما يقال
من انها مستعملة في جميع المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة
في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط لا وجه له بعد وضوح الدليل هذا هو الكلام
في الجملة الشرطية واما الكلام في لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما حصل
الغفلة لبعض الفحول من الخلط بين الاصطلاحات فتحقيق القول فيه ان المتبادر منه احد المعنيين
اما ما يتوقف عليه وجود شيء وينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة له ام لا واما معنى الالزام والالتزام

فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حيث ما ورد هذا وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط ايضا بانه لو
لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا فيجب اخراج كلام الحكيم عنه وفيه
اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي مطلقها واصالة عدم الفائدة
الاخرى لا ينفي احتمالها مع ان الغالب وجود الفوائد وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية
ولا يناسب القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام في السنة القائلين
بالحجية فان المعيار في امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة والتشبث باصالة الحقيقة
ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه الا فيما دل الدليل على خلافه
من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل اللسان كما يستفاد من استدلالهم ببعض
الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثباتها لكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية
بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر فلا بد من حمله على
ارادة ذلك فمع ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا
يقتضي تاصيل اصل علي حدة لحكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع المواضع وانه
انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى يوجب الخروج عن اللغوية وهو ممنوع يرد عليه انه يؤول
النزاع من بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض
ولا اظن احدا من المنكرين رضي بذلك بل الظاهر منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمل
فائدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة بالعقل وما يقال من ان الاستقراء يحكم بان كل ما وجد
لفظ لا يتصور له فائدة سوى فائدة معينة فهو موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق غاية الامر
استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انما
نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر للشرط فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه او ظهور
مساويها او ازيد منها وبالجملة اذا كان هذا اظهر الفوائد لا اذا لم يحتمل فائدة اخرى ايضا
قلنا هذا ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية
فالظاهر ان المنكر ايضا يعترف بحجيته ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى
القواعد الاصولية فالذي يليق بقواعد الفن اثبات اظهريتها من بين الفوائد مطلقا لا انه

اذا كان اظهر الفوايد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع واحتج النافون بان تاثير الشرط انما
هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى
ان انضمام احد الرجلين الى الاخر شرط في قبول شهادة الاخر وقد ينوب عنه انضمام امرأتين
او اليمين فلا يفيد تعليق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له وظاهر هذا
الاستدلال تسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به في نفي الحجية باحتمال النائب فلا يكفي
مجرد تعليق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا يضر بالاستدلال
بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال في الايات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط اخر وما
لم يعلم تحقق سبب اخر الاصل عدمه لا يقال هذا ينافي ما ذكرت سابقا ان معنى حجية المفهوم هو
كون ذلك المعنى مدلول اللفظ في محل السكوت وهذا ليس من قبيله لان اللفظ اذ لا يتم ذلك
الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعيين
السببية في الظاهر اذ ذلك الاحتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة
في معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا الا لما كان للتمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف
الاجماع وان ثبت من دليل اخر وجود سبب اخر كالمثال المذكور نحمل قول الشرط والسبب احد المذكور
كما ان الظاهر في امر الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد نحمله على التخيير وذلك
لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق لو اريد به انتفاء الحكم
عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وما يقال من انا لو اسلمنا فلا نسلم
نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول عنهما فهو مدفوع بان هذا
تنفي عنه البينة عنه وقد يجاب عنه ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له
فائدة سواه وهو متحقق هنا مثل تنبيه المولى على انهن ان اردن التحصن مع ما بهن من الضعف
والقصور فانتم اولى بذلك ويظهر لك ما في هذا الجواب مما اسلفنا لك سابقا ويمكن ان يقال
ان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب في تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن فلا حجة فيه
كما سيأتي والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا

استعمال مجازي لكون المجاز خيرا من الاشتراك او يقال ان اللفظ يقتضي ذلك ولكن القرينة
الخارجية مانعة ولولا القرينة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لعملنا على مفهومه
فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك واولى المعاني التي يمكن حمل الاية عليها هو التنبيه
على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفعل
مثل لا تصل اذا كنت محدثا او للترك مثل لا تبالغ في الاختصار ان خالت سهولة الفهم او
للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا القبيل ايضا اقول ومن هذا القبيل ايضا قوله
تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله الاية قانون
اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان
الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او في السائمة زكوة ولي الواجد يحل عقوبته او مقدرا
كقوله ع لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا فامتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر
الكثير فمفهومه انه لا يضر الشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم
اللغو في كلام الحكيم لو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعري الوصف عن الفائدة ولعده
العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة الكوفي فهم
من قول النبي ص لي الواجد يحل عرضه ان لي غير الواجد لا يحل عرضه وقال انه يدل على ذلك
وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول يظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحتمل فائدة اخرى
والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل حافظوا على الصلوات والصلوة
الوسطى او احتياج السامع اليه او سبق بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت عنه بفحص
لرتبة الاجتهاد او غير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول بذلك اذا كان ذلك اظهر الفوائد
فيجاب عنه بما تقدم في مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العراء عن الفائدة واخراج الكلام عن
اللغوية لا يقتضي الا ثبوت فائدة ما فاذا ثبت من القرائن الخارجية اظهرية هذه الفائدة
المتنازع فيها فلا اظن المنكر متحاشيا عن القول بمقتضاه ايضا وما يظهر انكاره من بعضهم
لاحتمال ارادة الغير كما يظهر نظيره من السيد في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال
بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بينا ومن هذا القبيل قول ابي عبد الله ع في صحيحة الفضل

تعليق الحكم على الوصف

قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان
بالخيار ما لم يفترقا واما الاستحسان فممنوع وما يتراءى فهجنة في المثال المذكور فانما هو
لكون اصل الحكم في هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكذلك ذكر الوصف هنا والا
فقد يكون فائدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العربية ان وضع الصفة
للتوضيح فقط لا للتقييد وان مجيئها للتقييد خلاف الوضع غاية الامر تعارض ذلك مع ما نقل
من فهم ابي عبيدة وظهور خلافه في افهامنا ايضا فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى
واما الجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرنا من المعارضة مع ان فهمه لعله كان عن اجتهاده في اللغة
وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الثلث وكلها منتفية اما المطابقة
والتضمن فظ والا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم لا عقلا ولا عرفا وبل في
المسئلة توقف وان كان الظ في النظر انه لا يخ عن اشعار كما هو المش ان التعليق بالوصف مشعر
بالعلية لكن لا بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة
ومن هذا القبيل القيود الاحترازية في الحدود والرسوم واما مثل قوله تع اعتق رقبة مؤمنة
فدلالته على عدم كفاية عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد
الاجماع عليه كما نقله العلامة في النهاية بل لان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف
شيئا واحدا يوجب الحمل على المقيد لان الحمل على المطلق ترك للمقيد بخلاف العكس وبالجملة
العبد مطلوب منه ترك لا يحصل الامتثال بعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم
صدق الامتثال بالمؤمنة التي ورد بها الخطاب مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان هنا فوائد
الاولى انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق
الغالب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يحضرني منهم كلام في بيان ذلك ان وجدان النكتة
انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى
فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون
شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التشبيه بالولد مما بيناه ظهر السر في عدم
اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انه لا يجوز التيمم لو ابدل الماء

لمن منعه

لمن منعه ازدحام الجمعة عن الخروج مع ان الشارع اطلق الحكم بالتيمم لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج
وايضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة
فيه التنبيه على خطائهم في العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول وبالجملة المعتبر في دلالة
اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة
غيره فيحملها عليه لا لان الحجية انما هو اذا لم يظهر للقيد فائدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية
بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية الثانية قد توهم بعضهم ان
فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما يظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة
زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة او الى ان تسوم واما اذا كان موافقا للاصل
كما في قوله في الغنم السائمة زكوة فلا فان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية
انما نشاء من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مركوزا في العقول من جهة الاصل واستشهد
على ذلك بكون الامثلة المذكورة في استدلالاتهم من هذا القبيل وانت خبير بما فيه لكمال وضوح
الثمرة والفائدة في الموافق للاصل ايض لان المدعى للحجية يقول بان هنا حكمين من الشارع
فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي
الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سياتي تم في محله وايض الاصل لا
يعارض الدليل ولكن الدليلان يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق ورود دليل
اخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه و
بين المفهوم على القول بالحجية وربما يرجح المفهوم على منطوق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق
واحد وما جعله منشاء للغفلة فهو غفلة عن المتوهم اذ كلماتهم مشحونة بالحكم المخالف
للاصل والموافق والامثلة واردة على القسمين كما لا يخفى على المتتبع الثالثة مقتضى المفهوم
المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور وقد توهم هنا
توهمان احدهما ما اشرنا سابقا اليه من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه
ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هي مقتضى
النهي نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله كل ما يؤكل

لحمه يتوضؤ من سؤره ويشرب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب

فانه وان كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم للحرمة وثانيها ما صدر عن جماعة من الفحول

قال بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة وانّ هذا

يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها ومفهوم

قولنا بعض السائمة كذلك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك ويلزمه ان يصدق قولنا

ويلزمه ان يصدق قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك

مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك هو بعض السائمة كذلك وردّ بعضهم على صاحب المعالم

حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء مما

لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بان هذا لا شاهد عليها من العقل والعرف والعلامة على

الشيخ كذلك واستخبر بان ذلك الوهم يشبه ان يكون مما نشأ من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا

منطقيا للمنطوق وان كان ضده ومثل ذلك في غاية البعد ممن سلّم بل ممن دونهم بمراتب

لاختلاف الموضوع ولذلك يتضاد فان ايم والظاهر ان يراد من الحلو النقيض على المفهوم كفخر

الدين الرازي انما هو ان المفهوم رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع

ذلك الحكم عن غير الموضوع والحق هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف في

جانب المفهوم انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق فكل ما دخلت فيه القيد وتعلق به من افراد

الموضوع فيفهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك لعدد والا لبقي التعليق بالنسبة اليه بلا

فائدة وما يقال ان الفائدة تحصل في الجملة بثبوت المخالفة في الجملة فهو بمعزل عن التحقيق

اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من

المعلوفة كذلك فان وجوب الزكوة معلّق على سوم كل غنم فيرتفع بمعلوفية كل غنم وما قيل

ان ذلك لعله لعدم وجود اسم مشهور مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت

يعني ان جميع افراد ما يؤكل لحمه يجوز الشرب والوضوء من سؤره فنطق به في الكلام وانما لم

بعض الافراد الغير الماكول ايضا مع كونه شريكا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع لها

فيبقى بيانه الى وقت الحاجة ففيه انه لا ينحصر الافادة في وجود اللفظ المشترك

فقد يصح ان يقال مثلا كل حيوان يجوز الوضوء من سؤره الا الكلب مثلا وكذلك في قوله

لكن غنم

كل غنم سائمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقال في قوله كل غنم فيه

الزكوة الا النوع الفلاني فلم ينقطع المناص حتى يلزم تاخير البيان وغيره من المحذورات فلا بد

للتقييد من فائدة والمفروض انه ليس الا نفي الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون استعمال

القيد هنا لذلك لا لاخراج غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو

اما مبني على التبادر من اللفظ او على لزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدم وهو

انما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة

فيه الزكوة الى اخره ان اراد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم

فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الاخر الذي هو المعلوفة

زكوة لا ما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم لا للبعض

كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان في توجه الحكم نفيا واثباتا الى

البعض فانه القيد الاخير لا السوم والنفي والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق

فمفهومه ان البعض الاخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة وهذا مما يعز ويقل وروده في

الشارع

كلام الشرع فانه تكليف بمبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ

وصاحب المعالم لا ما فهموه فالتحقيق ان يقال ان جعلنا السور من الحكم وجعلنا الموضوع

نفس الطبيعة المقيدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلناه جزء الموضوع بان يرجع القيد

الى كل واحد مما يشمله السور فالاقرب ما اخترناه مثلا اما نقول الحيوان الماكول اللحم

حكمه انه يجوز استعمال سؤر كل واحد من افراده او نقول كل واحد من افراد الحيوان الماكول

اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بد ان يتامل في ان معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه يتوضأ

من سؤره موافق لايهما والهما يتبادر منه في العرف والاظهر الثاني للتبادر فيكون الوصف

قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد الرابعة لا دلالة

في قولنا في الغنم السائمة زكوة على نفي الزكوة عن معلوفة الابل باحد من الدلالات واستدل

فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان

نقيضه مقتضيا المعلوفة الغنم دون غيرها وهذا استدلال ضعيف لما اشرنا والاولى ما

لا بد من تعقيب نطقي

حجية مفهوم الغاية

ذكرنا واحتج بعض الشافعية على الدلالة بان السوم يجرى مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها وينتفى
باشفائها وفهم العلية العامة ممنوع والا لكان وجيها قانون الحق ان مفهوم الغاية
حجة وفاقا لاكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية
مفهوم الشرط وبعض من لم يقل والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة بجملتها فهاى قولهم الى الانتهاء
الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بالغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها واما نفس
النهاية ففيها خلاف آخر ذكروها فى مبحث بيان ان الى لانتهاء الغاية فلنقدم الكلام فيه لتقدمه
على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخول الغاية فى المغيا ان كانا من جنس واحد
كقولهم بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقوله تعالى صوموا الى
الليل والظاهر ان دليلهم فى ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب المقدمة كما فى ادخال المرفق
فى الغسل بخلاف ما لو اختلفا فى الماهية وتميزا فى الخارج فلا يظهر ح ثمرة بين هذا القول
والقول بالعدم مطلقا ورابعها التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح والحق عدم
الدخول لانه الاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك
والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر منه للفظ عدم الدخول فيكون ذلك الظاهر
مفهوما من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق فى آية الوضوء فانما هو من دليل خارج لا لان
الى بمعنى مع لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارج
ثم ان التوقف لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وابطله بانه لا يمكن القول بالاشتراك
لعدم جواز وضع لشئ لوجود الشئ وعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال
اعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف فى صورة الاشتراك واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود
والعدم كما فى القرء وما قاله فخر الدين من انه لغو لخلو الكلام عن الفائدة حين التردد بين الوجود والعدم
لان التردد بين النفى والاثبات حاصل لكل احد قبل الاطلاق اللفظ ايض ففيه انه قد يحصل
الفائدة بمثل قول القائل اعتدى بقرء لانه يعرف بعد تمام كلمه واحد من الطهر والحيض فتامل فى ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر الى الوجود
ايض اذا عرفت هذا فلنرجع الى المسئلة والحق ما قلناه لان المتبادر من قوله تعالى صوموا الى الليل
ان آخر وجوب الصيام الى الليل ولا يجب بعده ومن قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة
المقاربة

المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايض او حرمة المقاربة بعد حصول
الطهارة لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق يكون
الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد وايض فان كان المراد من قولك
آخر وجوب الصوم الليل انه ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم من جملة المنطوق
وان كان المراد ما ينتهى عنده الصوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة وما اريد منك
عدم السير بعده او الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف
تقول بانه لم يقل احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على النسخ
ان قلنا بجواز النسخ فيما كان اجله معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيجب
صدوره عن الحكيم وان اردت من ذلك مثل ان تقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها
الى البغداد ففيه ان امثال ذلك يقال فى العرف لتحديد المنازل او لاعلام المعالم فيحدد
المسافر من كل علم ومنزل فلكل مسافة مبدء ونهاية بلا حظان بالنسبة اليها ويعتبران بخصوصهما
فلا يرد تجوز ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذلك الآية النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذى
اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذلك
قول الفقهاء اذا صام المسافر الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر من
بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة الخلاف ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة ولاستعمال
فى المعنى المجازى لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة فى غيره والنكتة فى الاول ان المحسوس
المعاين فى نظر الكفار المتعنتين انما كان ذلك الذى ذكر فى الآية وكان يمكن اثبات تلك
الدعوى بما يحصل لهم من المشاهدة كاخبارهم عن عيرهم وما وقع فيهم فى اثناء الطريق وكان
يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايض فالمذكور ما بعد الى انما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم
الممكن للتسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صام المسافر الى نصف النهار وهو الامساك
المخصوص المشروط بالشروط لا نفس الصوم والا فلا معنى للصوم الحقيقى الى نصف النهار فهو
الحقيقة مفهوم الغاية حجة بمعنى ان المعتبر فيما له مدخلية فى عدم جواز الافطار هو الامساك
الى نصف النهار فالامساك الى ما بعد نصف النهار لا مدخلية له فى ذلك فكانه قال الموجب

لعدم الافطار انما هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظاير هذه
واما قولك وايضا الى اخره منقول هناك شق ثالث وهو ان المراد هو الاخر والمنتهى لا بشرط
شيء مطلقا لا خصوص ملاحظة ان ما بعد الاخر ونفسه مخالف لما قبله في الحكم وينقطع الحكم
عنه ولا عموم ذلك بمعنى ان يلاحظ ان الليل اخر مثلا سواء كان ما بعده الدخول مخالفا او
موافقا منقطعا عنه الصوم ام لا ثم ندعي استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا لما
قبله احتج المنكرون بعدم دلالة اللفظ على ذلك باحد من الدلالات اما الاولان فظاهر واما
الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما فيكون للقدر المشترك لكون المجاز والاشتراك
خلاف الاصل ويظهر الجواب عنها بالتامل فيما ذكرنا قانون مفهوم الحصر حجة والمراد به ما
ذكره جماعة من المحققين هو ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا مثل الامير زيد والشجاع
عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه انما هو لذلك وقد يقال
ان الاولى تعميم المبحث في كل ما قدم وكان حقه التأخير على ما ذكره علماء المعاني وفيه
اشكال لتعدد الفوايد مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلابد اما من دعوى
التبادر وهو غير مسلم في الجميع او ذكر دليل اخر وسيجيء الدليل فيما خصوص ما نحن فيه ان شاء الله
واختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق والصواب ترك هذا النزاع
لان الحصر معنى مركب من نفي واثبات ومال المدلول مذكور في احدهما فيستفاد المجموع من المجموع
وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر والدليل على افادة
الحصر امران الاول التبادر فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا تتجاوز عن زيد
الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر للزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريبه
ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد و
الفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد
وعدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كلما يصدق عليه العالم فهو
زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثير مع الواحد وذلك
اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع

عمرو

بحث مفهوم الحصر

عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الصفة على الاستغراق
الافرادي بان تدعي وحدة الجنس مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد وتعرف
حقيقته فزيد هو هو بعينه كما قال الشيخ عبد القاهر في الخبر المحلى باللام وهو الظاهر من
الزمخشري في تفسير قوله تعالى واولئك هم المفلحون وهذا المعنى اعلى من الحصر في المبالغة وهو
بعينه جار في مثل قولنا الامير زيد واحتج النافون بان ذلك لو صح لصح في العكس يعني
في مثل قولنا زيد الامير وعمرو العالم الجري بان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان الاصل مفيدا له
دون العكس لتطرق التغيير في مفهوم الكلمة بسبب التقديم والتأخير مع عدم تطرق تغيير
في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية اقول اما الجواب عن الاول فاما اولا فبالقول
بالموجب كما صرح به علماء المعاني ويظهر وجهه كما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورتي
التقديم والتأخير فان الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو الوصف والعارض
ولذلك اصطلح المتكلمون على اطلاق الذات على المبتدا والوصف على الخبر فاذا وقع
الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوف فالمراد بالامير في قولنا الامير زيد الذات
المتصف بالامارة فاذا اتحدت الذاتان بسبب الحمل فيلزم انحصار الامارة في
زيد وان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد ولم يفد انحصار وصفه
في الامارة واذا وقع مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفا به وهو عارض للاول والعا
الاعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد ولكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على
الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده
فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع او ان المحمول والموضوع موجودان
بوجود واحد لا انهما موجود واحد وبهذا يندفع ما يورد هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد و
القصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر ايضا مثل زيد انسان فان المراد من انسان
هو فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد من المحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو
المصداق والمصداق هنا اما فرد معين هو زيد او غير زيد واراده كل منهما محال لاستحالة
حمل الشيء على نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد ما قابل لجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع في

الوجود لسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا الاتحاد مع الموضوع في الوجود
لا انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا تفيد الحصر لا لافادة الحمل ذلك من حيث
هو حتى يرد ان اتحاد الحمل لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد ذلك اما
الاستغراق فظاهر واما الجنس فلان المفهوم منه ان كان مجرد صدق هذا الجنس ولو من حيث
انه فرد منه لتم ذلك بحمل المنكر مثل زيد امير فيبقى التعريف لغوا فعلم منه ان المفهوم ان زيدا
هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد المعنى الذي هو اعلى من الحصر كما مر اليه الاشارة واشار الى
ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه وظهر من جميع ما ذكرنا ان قولنا الامير زيد يدل
على الحصر من جهتين احدهما تقديم المتاخر بالطبع وان صار موضوعا الان والثاني التعريف
على ما مر بيانه واما صورة العكس فمن جهة واحدة هو التعريف واما الجواب عن الثاني فظهر
مما تقدم ايضا وتوضيحه منع بطلان التالي لو اريد به مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة
ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك والتحقيق قد مر ثم ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام
بل كل ما يراد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث لا عهد خارجي فانه يحمل
على الجنس او على الاستغراق كما في قولك ضربي زيدا قائما فالجهتان المقدمتان حاصلتان
فيه واما صورة العكس فلا يجري ما قدمناه في المعرف باللام فيه بل الظاهر ان معناه زيد صديق
لي على طريق الاضافة اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر من تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان
معرفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم يقصد التاخير ايضا كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء
الخاشعون والكرم في العرب والامامة في قريش كما صرح به علماء المعاني ولا يلزم منه كون كل
ما في العرب كرما وكل من في القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او انسان انحصار الانسان
والقائم في زيد واما الحصر بانما فالمراد به نفي غير المذكور آخرا كقولك انما زيد قائم في قصر
الموصوف على الصفة وانما القائم زيد في العكس فالاشهر الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا و
نقله الفارسي عن النحاة وصوبهم وكذلك لغة ايضا مع اصالة عدم النقل ويدل عليه ايضا
استدلال العلماء بمثل قوله انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على نفي
العمل من دون النية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان ممكنا القدح فيه بانه مقتضى

الحصر بانما

الوقف

التعريف في المسند اليه كما مر فقوله الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة بالسالبة
الجزئية وانت خبير بكمال وضوح الفرق بين الملحوق بانما وعدمه وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه عليه
ايضا ولا اظن من يعتمد على دلالة تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة انما عليه مع
كمال وضوحه كيف كان فالعمدة هو التبادر في سائر الموارد وقد يستدل بصحة انفصال
الضمير معه في مثل قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجوه المجوزة
للفصل مفقودة سوى ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا
انا وقد يستدل ايضا بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكون الاثبات ما بعده ونفيه بل
يجب ان يكون الاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين
الاول وهو ضعيف لان ان انما هو لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا مثل فان الله لا
يظلم الناس شيئا وما النافية لا تنفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فهي كافة كما في
ليتما ولعلما وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره فالتحقيق ان كلمة انما متضمنة لمعنى ما
والا بحكم التبادر واستعمال الفضلاء وقد نوقض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا
ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشاها اي
الساعة لانذاره غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول الكمل منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب
الرجس مقصورة على اهل البيت في زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله في ذلك
اذ قد عرفت ان النفي يرجع الى المذكور اخيرا وفي الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم
فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد اثبت التبادر كونها
حقيقة فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين قولنا ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما
زائدة فهي كالعدم وقد عرفت الفرق واختلف المثبتون ايضا فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق
بين انما الحكم لله وبين لا اله الا الله ويظهر لك بطلانه مما مر في تعريفي المفهوم والمنطوق
وقد اشرنا اليه انفا ايضا واما انما والا فلا خلاف في حجية مفهومهما ظاهرا والظاهر ان الدلالة
فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعلهما من باب المفهوم قانون الحق انه لا حجية في مفهوم اللقب

انا الذائد الحامي الذمار [illegible]

مفهوم اللقب

لعدم دلالة اللفظ عليه باحد من الدلالات ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول
كفرا لاستلزامه نفي الصانع ورسالة نبينا واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان
التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح له والاصل عدم غيره وايض قول
القائل لست زانيا ولا اختي زانية يدل على ان المخاطب واخته زانيان واوجب الحنابلة الحد
عليه لهذا والجواب عن الاول ان تعلق الارادة مخصص وليس الاسم واللقب قيدا زائدا في كلام
حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدته فائدة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة
على ارادة التعريض اما مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام
من رجب كان له من الاجر كذا فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه الى الرخصة
من الشارع لان العبادة توقيفية يحتاج الى التوظيف لا لان القول الاول نافي له واذا
صام الزائد من باب عموم الصوم فلا ضرر اصلا وكذلك الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات
ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظ انه من جهة اعتقاد ان الزائد مثل المامور به في
الاجر لعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم
الامتثال بالمنطوق لا لان المفهوم يقتضي ذلك ولو ورد الامر بخمسة اخرى فلا يعارض السابق
بان يقال ان مفهوم القول الاول يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح واما في بعض المواضع الذي
لا يجوز التعدي الى ما فوقه والى ما تحته فانما هو بدليل خارجي فعدم جواز زيادة الحد
على الثمانين او المائة جلدة فانما لحرمة الايذاء من دون اذن فيقتصر على التوظيف وعدم قبول
الشاهد الواحد انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما اشرنا وكذلك
كون الماء اقل من كر او قلتين في النجاسة ولذلك لا ترى الاكثر ايض لا ينجس ولان المناط في الحكم هو
الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك ايض وبالجملة الاعداد
المعتبرة في الشرع قد يوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يخالف فاستعماله عام والعام لا يدل
على الخاص وقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد
في قوله اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه
ما لا يخفى فان تحديد الاقل لاجل انه لا يعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل و

بان لا يكون

مفهوم العدد

بان لا يكون الاربعة اقل والا فلا يتحقق بالثلاثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه
حال الاكثر والظ ان الكلام في المقدار والمسافة وامثالهما هو الكلام في العدد واما مفهوم
الزمان والمكان فهو ايض كذلك وذهب الى حجيتهما جماعة ويظهر الاحتجاج والجواب بما تقدم
فان قلت اذا قلت بعه في يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت
لان التقييد في الوكالة تابع للفظ ومختص بما قيد لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار
الاذن في ذلك ولذا لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما
بما قيد وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرناه الشهيد الثاني في تمهيد
القواعد **الباب الثالث** في العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد **اما المقدمة**
فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته كما عرفه البهائي وخرج
بقيد الموضوع للدلالة على المثنى والمجموع المنكر واسماء العدد فانها لم يوضع للدلالة
على ذلك وان دل وقوله اجزائه او جزئياته لدخول مثل الرجال على كل واحد من المعنيين
الاثنين من ارادة عموم الجمع او الافرادي وهذا اصطلاح والا فلا مانع من جعل العشرة
المثبتة ايض عاما كما يشهد به صحة الاستثناء فالعام على قسمين اما كلي يشمل افراده
او كل يشمل اجزائه والعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك
ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي
والكلي العددي والافرادي وليس من باب الكل اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكل
المجموعي ويظهر الثمرة في المنفي فلو كان الجمع المضاف في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم
بمعنى الكل المجموعي فلم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول نظيره ضرب العشرة
وما ضربت العشرة وسيجيء ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو
ايض ليس من العام المصطلح وان رتب عليه احكامه **المقصد الاول** في صيغ العموم **قانون**
اختلفوا في كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه وبين الخصوص
او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالتوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا
في بعض الالفاظ واختلفوا في الاخر فلنقدم الكلام في اصل الوضع والاشهر الاظهر كونها

مفهوم الزمان والمكان

العموم والخصوص

في الفاظ العموم

حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل داري
فله درهم ومتى جاء زيد فاكرمه ونحو ذلك العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب
العبد واحدا لاستحق العبد بذلك عقاب المولى وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد
عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا بضرب واحد وان من ادعى ضرب
رجل لو اراد تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئي فان السلب الجزئي
لا يناقض الايجاب الجزئي ولقصة ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من
دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاءه وقال يا محمد اليس عبد عيسى وموسى والملائكة
ففهمه دليل العموم لانه من اهل اللسان وادل من ذلك جوابه صلى الله عليه وسلم حيث قال ما اجهلك
بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره واما استعمال كلمة ما
في ذوي العقول او اعلى منهم كما في قوله تعالى والسماء وما بناها فانما هي خروج عن الحقيقة
لنكتة وفي رواية اخرى اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي امرهم لعبادة هؤلاء
فنزل قوله تعالى الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون حجة القائلين بانها
حقيقة في الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ حيث استعملت
سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان
الوضع مسلما للخصم ولا بد له من مرجح فالاولى ان يقال انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق
بحكمة الواضع حيث ان غرضه من الوضع التفهيم وبهذا التقرير اندفع ما اورد على الدليل
بانه انما يدل على تيقن الارادة لا الوضع والجواب ان هذا اثبات للغة بالترجيح العقلي
وهو باطل لان طريقه منحصر في النقل اما صريحا محضا بالتواتر او الاحاد او باعانة ضرورة
من العقل كما لو استفيد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى باللام فانه يثبت
بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل احديهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء
منه باي فرد امكن ارادته من الجمع واحتمل شموله في كل موضع وثانيتهما ما ثبت ان الاستثناء
هو اخراج ما لولاه لدخل ويحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء
ما لم يكن داخلا لم يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا

للعموم

للعموم وهكذا واما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب
ونحوهما فانما هي ادلة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح
المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتنبيه الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل
عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير من ان دلالة اللفظ
على المعنى انما نشات من مناسبة ذاتية والا لتساوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان
يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى او لا فعلى الثاني يلزم التخصيص من غير مخصص
وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وهما محالان والجواب اما بان المرجح هو الارادة اما ان
الله لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص
الاعلام بالاشخاص او بمنع انحصار المرجح فيما ذكره لم لا يكون شيء اخر مثل سبق المعنى الى
الذهن من بين المعاني في غيره تعالى ومصلحة اخرى فيه تعالى مع انه يدفعه الوضع للنقيضين
والضدين واقتضاء اللفظ بالذات لذلك في وقت دون وقت او شخص دون شخص مما لا
معنى له لان الذاتي لا يختلف ولذلك وجه السكاكي هذا المذهب واوله بان مراده
ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان
الفصم بالفاء لكسر الشيء مع عدم الابانة للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخاوة كالقسمين من الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة
اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد اليها في اثبات
الاشياء التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز اثباتها بالقياس
ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما لو دار التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما
كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فقبله عصير وبعده خل والدوران يفيد
العلية فكان الواضع قال سميت هذا خمرا لانه يخمر العقل فكانه جوز تسمية كل ما فيه هذه العلة
خمرا فيكون تخصيصا منه بالعموم كتخصيصه في سائر الكليات كما اشرنا اليه في اوائل الكتاب
وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن يجوزون العمل بالقياس لم يجوزه في
في اللغة وقد يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دارت مع المعنى والمحل وهو

دلالة الالفاظ ذاتية ام لا

والقصم بالقاف له مع الابانة

ماء العنب ايض فان المجموع اذا وجد وجدت التسمية واذا انتفى انتفى فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك
ان رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه عنه ونحو ذلك
وكذلك اطلاق الرجل على من لم يطلقه العرب وكذلك اقسام المجازات وانواع العلائق ليس
من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بجوزهم
ذلك ومثل هذا مما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة الاعتماد
السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من اثبات الوضع بالعقل بل انما هو
للتميز والتفرقة بين الحقائق والمجازات والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم الجاهل باصطلاحهم ح
كلما تهم اذا رأى انهم يستعملون لفظا في معان متعددة ولا يعرف ايها حقيقة وايها مجاز فلا
ريب انه يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعاني الشخصية او النوعية و
الفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها بعلاقة
مجوزة نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو الدأب والديدن في جميع اللغات والاصطلاحات
ويعلم ان ما يتكلمون به قد بلغ اليهم من واضع اصطلاحاتهم حقيقة كان او مجازا ولكنه
يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظا واحدا
على التساوي ايها حقيقة وايها مجاز فيفحص عن احوالهم فاما يصرحون له بنقل الوضع او
يظهر عليه من مزاولة محاوراتهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الاخر فمن خواص الحقيقة
التبادر وعدم صحة السلب ومن العرض الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء من — ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ع
خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع فالمقصود بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم
بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايض
فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لذلك الجاهل انما الاشكال في
تعيين الخصوصية وطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك
لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع
الشخصي او النوعي الحقيقي او المجازي فانهما ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمفروض
منا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلي مع ان اثبات الوضع للخصوص على ما ذكرتم

المستدل

المستدل ايض اثبات الحقيقة لا مطلق اللغة قلنا المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان
(وانت تقول بجواز اثباتها بالعقل)
الاستدلال عليه من طريق اللم من دون الاستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع
واما طريق الان والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة
السلب والنقل المتواتر والاحاد كلها معلولات للوضع ودلائل انية غاية الامر كون بعضها
قطعيا وبعضها ظنيا فلا بد ان يوجه ما ذكروه من ان اثبات طريق اللغة اما تواتر واما احاد بان
مرادهم ان طريقه اما قطعي او ظني فخبر الواحد والتبادر وعدم صحة السلب والاستقراء يعني
كون هذه الهيئة الخاصة مثلا مستعملا في معنى خاص في اكثر الموارد وامثال ذلك كلها
من الظنيات وكلها معلولات للوضع واما ما رجحه العقل وكون الاقل متيقن المراد وامثالها
(الذي ذكره المستدل)
فهو على فرض تسليمها من العلل الموجبة جعل للوضع التي يستدل بوجودها على العلم بوجود
الوضع ايض وهذا هو الممنوع ومثل التبادر واخواته في ادلة الوضع من جملة التوقيفيات
قبالا للنقل المتواتر والاحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن رأي المعصوم وتقرير الكاشف
عنه قبالا للاخبار المتواترة واخبار الاحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلنرجع الى ما
كنا فيه فنقول وقد يعارض الدليل على فرض التسليم بان العمل على العموم احوط وهو باطل
لان ذلك انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف بالاباحة هكذا قيل واورد عليه بالمنع
في الواجب مطلقا ايض كما في اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحترمة اشد من مخالفة الامر
والثاني انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل
المبالغة والحاق القليل بالعدم والظن يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل
تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها
للعموم وبهذا التمسك يبطل هذه الشهرة اقول فيه نظر اما في الاول فلان احتياج الخروج
الى المخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض
ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا للكل والواحد
من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لا لان العام ظاهر في الجميع
حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم انما نشأ من لفظ وقد خص منه وتعبير

المستدل بذلك انما هو ذهاب على ممشى الخصم وتكلم باصطلاحه ولا تحاصل مراد المستدل
ان غالب استعمال الالفاظ التى يدعى عمومها فى بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة
فالتحقيق فى الجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلا
اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة فى الاول وقد بينا الادلة واما فى الثانى فلان تمسك
المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لان ذلك المطلوب له حقيقة والمثل مطابق للواقع حتى
ان ذلك المثل ايضا مخصص فى نفس الامر بان الله بكل شئ عليم وانما قال وارد على سبيل المبالغة
لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص فى نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك
بالاستعمال فيهما وظاهر الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز كما
مر مرارا وبانه لو كان حقيقة فى العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل
اما تواتر او احاد والاحاد لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه ان التميز
بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر فى نص الواضع او النقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواص
كما اشرنا والخاصة موجودة فيهما وهو التبادر كما بينا مع انه لا دليل على وجوب تحصيل العلم
اليقين ولا يلزم استواء الكل فى المتواتر لاختلاف الدواعى والموانع وحجة التوقف
عدم ظهور المأخذ وقد عرفته **قانون** صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها
لفظ كل والاظهر انه حقيقة فى العموم وارادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر خلافه
وهو العموم الافرادى وكذلك لفظ الجميع وما يتصرف منه كاجمع وجمعاء واجمعين وتوابعه
المشهورة ومنها لفظ سائر على الملاقية وان كان اظهر فى ارادة الباقى فانه ظاهر فى تمام
الباقى ومنها كافة وقاطبة ومن وما الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصوليتان فلا
عموم فيهما الا ان يضمن معنى الشرط ويفهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصولة
ولا عموم الا ان يحمل من باب الاطلاق الجنسى كما سيجيء فى المفرد المحلى باللام فالاظهر الاقوى
انهما حقيقة فى غير اولى العلم ودعوى انه حقيقة فى الاعم منها كما ذهب اليه جماعة ممنوع وكذلك
النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما يعجب لك وعن بعضهم الحاق ما وان ما
مثل الا ما دمت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبنى ما تصنع ومنها

اى فى

فى صيغ العموم

٨٣

اى فى الشرط والاستفهام وعن جمهور الاصوليين انها عامة فى اولى العلم وغيرهم الا انها
ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله اى رجل دخل المسجد فاعطه درهما اقتصر على
اعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطى الجميع فعلى هذا يكون عموم اى عموما بدليا
كما فى المطلق بخلاف كل ومنها مهما واذ ما وايان وانى ومنها متى وحيث واين وكيف واذا
الشرطية اذا اتصلت باحدها واما اذا انفردت فقد يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة
مثل ان وهناك الفاظ اخر مذكورة فى تمهيد القواعد وغيره والمعيار فى الكل التبادر
فان فهم التبادر فيثبت الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة ايضا فكما عرفت والا فلا عموم وسنفرد
الكلام فى بعضها للاشكال والخلاف فيه بالخصوص **قانون** اختلف الاصحاب بعد
اتفاقهم ظاهرا فى افادة الجمع المحلى باللام العموم فى دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب
يستدعى رسم مقدمات **الاولى** المراد بالمفرد هنا الاسم الجنس ولا بد من بيان المراد
من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس و
الجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة فى نفس الامر مع قطع
النظر عن وضع لفظ له فمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذى هو مقابل مفهوم
المرأة هو الجنس ولا يعتبر فى تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد وما فوقه
والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا فى ان المراد باسم الجنس هو
الماهية المطلقة لا بشرط شئ فيكون مطابقا للمسمى او الماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى
فردا منتشرا والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التى يتعاور عليها المعانى المختلفة بسبب تعاور
الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون وغيرها من المغيرات لا بد
ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى شخصى وضع اللفظ له كما انه يحصل لها بسبب لحوق هذه
اللواحق اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصى بالنسبة
الى كل واحد من المعانى بملاحظة كل واحد من اللواحق فى كل واحد من الاسماء لعله جزاف
فيستفاد من ملاحظة تعاور المعانى المختلفة على اللفظ بسبب تعاور الملحقات بحسب المقامات
ان هناك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شئ فى الكل ويتفاوت بحسب

فى ان المفرد المحلى باللام هل يفيد العموم ام لا

المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط لا يقال الاسم لا يخلو عن شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلم لا نقول بان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا وملحقا به الالف واللام لكذا وهكذا فلا يجب فرض الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا انه ايضا مستعمل في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جديدا ولا يجب ان يؤثر في المعنى تاثيرا ومنشأ الوهم في هذا الا لزوم اتمام الاسم باحد المذكورات ويدفعه ان التنوين التمكن ايضا مما يتم به الاسم ولكنه ليس الغرض منه الا الامر استعلقا بالاعراب كما في جائني زيد فقولك رجل جائني لا امرأة انما يراد به بيان المهية وكذلك اسد علي وفي الحروب نعامة وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلى عن اللام والتنوين موضوع للمهية لا بشرط ويؤيده ما نقلناه سابقا عن السكاكي من اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة في المهية لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس وموضوع للمهية لا بشرط شيء واذا دخله التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة الموجودة في ضمن فرد معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا الى ان المقصود من اللفظ لوضع التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات وانت خبير بان الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزمه مطلقا فان ذلك لا يتم في مثل الرجل خير من المراة فان قلت انا اخذ هذا في تعريف المنكر منه قلت مع انه ينافي اطلاق القائل لا يتم في مثل المثالين المتقدمين وفي مثل قولك لمن يسئل عن شبح يتردد في كونه رجلا او امراة فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه من المهية لا غيرها والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوعة للمهية المطلقة فقولنا رجل جائني نكرة لا اسم جنس ولهذا جعلوا النكرة قسيما للاسم والا لكانت قد يلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة حضورها في الذهن وعدمه فرجل في المثال المقدم نكرة باعتبار ملاحظة تعيين الطبيعة وفي المثال المتاخر باعتبار ملاحظة عدم تعيين الفرد وبالجملة فههنا اربعة امثلة

رجل اذا

رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل لا امراة وجائني رجل او جئني برجل والرجل خير من المراة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لان نظره الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها في المحاورات والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى ان التنكير في اصل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا كما في جئني برجل او عند السامع كما في جائني رجل وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة في اسم الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل النكرة قسيما لاسم الجنس اذا كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة واشارة الى حضورها في الذهن على المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة جزما فقد استعمل في جزء ما وضع له وسيجيء الكلام في باقي اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين او اللام او غيرهما مما يحتاج اليه فان لحوق تلك الملحقات في افراد جميع الالفاظ ليس مسموعا من العرب بل المرخص فيه انما هو نوعها ولا ريب ان هذه اللواحق تتعاور على لفظ واحد بمقتضى المقام والقول بثبوت رخصة تقديم بعضها على بعض بان يقال مثلا رخص العرب ولا في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة المهية ثم مع الالف والنون لسلب ذلك وارادة التثنية وهكذا اخرى واعتساف فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من اثبات شيء خال عن جميع تلك العوارض يتساوى نسبته الى الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع عن اللواحق له معنى وانما يتفاوت المعنى بسبب الحاق الملحقات بمقتضى حاجة المتكلم بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف الثلاثة لهذا التركيب موضوعة للمهية المعهودة وانما وقع الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد غير معين وعدمه

والمانع مستظهرا والوضع توقيفي مع ان السكاكي نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر
الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للمهية لا بشرط وبعد الفرق بينها وبين غيرها فنقول
اسم الجنس عبارة عما دل على المهية الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي عن الملحقات وقد
يلحقه تنوين التمكن كما في مثل هذا رجل لا امراة ومنه قول الشاعر اسد علي وفي الحروب
نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة وتعيينه في مثل الرجل خير
من المراة وفي مثل هذه الامثلة لا التفات الى جانب الفرد لا واحدا ولا اكثر واما اذا
لحقه التنوين المفيد للوحدة فح يكون نكرة ولايق لح اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك
الجنس واذا لحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا في
الجمع واذا لحقه الالف واللام فان اريد به الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد في الخارج
فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تع فعصى فرعون الرسول و
المصباح في زجاجة فيقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تع اليوم اكملت لكم
دينكم ومنه يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بهذا اللام الى الفرد المعين المعهود
فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام
الى الافراد المتغايرة وسنشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها
اللام بلام العهد هنا فيمكن ارادة احد معنى المشترك اللفظي كما هو احد الاحتمالين الاربع
الى الافراد الغالبة كما سننبه انه وان اشير بها الى تعيين المهية فهو لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر
الى الفرد كما في قولنا الرجل خير من المراة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه لم يرد كما
في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد منه
كقولك الحيوان جنس والانسان نوع ثم قد يراد بذلك المهية باعتبار الوجود يعني يطلق المعرف
بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود في الخارج من دون تعيين لمعهوديته في الذهن وكونه جزئيا
من جزئياته مطابقا لها يصح اطلاقها عليه كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون
اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة المهية من حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد
كما للدخول فيما نحن فيه وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها

الماهية

الماهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تع ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا
وجعل المعهود الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في كلام القوم ووجهه
ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وفيه ان الاستغراق
وارادة فرد ما ايض لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل على
عدم امكان ارادة الماهية من حيث هي فيهما وعدم امكان ارادة بعض الغير المعين ايض في
الاستغراق فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام ويقال اما يقصد باللام
محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل موضوع الالف واللام ولم يقصد ارادة
منه باصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار
الوجود فاما ان يثبت هناك قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان
ثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو للعهد الذهني والا فللاستغراق وبقي
الكلام في امور الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ عليه او يحتاج
الى شيء اخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف صار بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق
والثالث ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج وهل هو من باب دلالة العقل او
اللفظ وسيجيء الكلام فيها ثم ان الفرق بين العهد الذهني والنكرة ليس الا من جهة ان
الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظ انه ايض يستعمل في كلا
معنى النكرة اعني ما كان من باب وجاء رجل من اقصى المدينة ومن باب جئني برجل واما
الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للمهية المتحدة مع ملاحظة تعينها
وحضورها في الذهن كاسامة فقد تراهم يتعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم
الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالالة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه
بجوهره واسم الجنس بالالة واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب
له انما هو نفس الجنس وليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم مطلقا فان الكلي الطبيعي
معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس
فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع الثانية لا اختصاص

للجنسية بالمفردات بل قد يحصل في الجمع ايضا لا بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن
جماعة كما يقال في النكرة انه الجنس والطبيعة مع وحدة غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ايضا
مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال ايضا مفهوم كلي فلك تصور جميع الصور المتقدمة فيه فيق
لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلاثة
والاربعة وجميع رجال العالم فقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل التنكير
الافرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به الماهية بدون ملاحظة التعيين كما في
قول الشاعر اقوم آل حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والمهية مثل والله لا اتزوج
الثيبات بل الابكار اذا اراد جنس الجميع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي
وقد يراد به العهد الذهني كقوله تعالى والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا
يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ان قلنا بكون الجملة صفة للمستضعفين بل
قد يثنى فيقال رجالان وقد يجمع كرجاجيل وجمالات لا نافي ذلك واما التثنية فلا يجري جميع
ما ذكر فيه فان القدر المشترك بين كل واحد من المجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة
الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينات
بخلاف المجموع فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية ايضا قد يراد به النكرة وقد
يراد به العهد الخارجي بل العهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق فالجنسية يعرض الجمع
كما ان الجمعية يعرض الجنسية ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس
الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس فح يجوز ارادة الواحد ايضا عنه والى
هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص
مثل وجوب صلوة الليل على النبي ص بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه مجاز
لان انسلاخ الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب
الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب
انسلاخ العموم فعلى القول بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور المعروف فيكون ح ايضا
مجازا نعم يمكن ان يقال بعد التجوز وارادة الجنس لا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى

هذا المعنى

الى هذا المعنى المجازي ومثله قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية
وجنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر **الثالثة** قد عرفت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم
الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى لحوقها فاعلم ان
الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كسائر الحقائق
والمجازات فيحصل الاشكال هنا فان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام والتنوين او غيرهما
اما حقيقة واما مجاز اذ كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلايق
فقد يكون وضع الحقايق ايضا نوعيا باعتبار الضم والتركيب فمعنى تعريف المهية وتعيينها
بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا للمفرد المعرف باللام واما دلالته
على العهد الذهني او الخارجي او الاستغراق ففيه اشكال ويظهر من التفتازاني في المطول
ان استعمال المعرف في العهد الذهني حقيقة فانه اطلق واريد منه الجنس وفهم الفرد من القرينة كما في قولك
جاءني رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ حقيقة هو ما كان الغرض الاصلي من استعمال اللفظ
هو الدلالة عليه والمقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام
ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة اذ هو ايضا من افراد تعريف الجنس وبسبب قيام القرينة
على عدم ارادة فرد معين او غير معين يحمل عليه بل ويلزم من ذلك في العهد الخارجي ايضا على ما
بيّنا من عدم الفرق وضعف اخراجه عن تعريف الجنس وادخال صاحبه فيه ويظهر ذلك من غيره
من العلماء ايضا وهو انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو المهية لا بشرط والا فلا على اعتبار الوحدة
الغير المعينة فيه يصير مجازا بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة الثانية حسب
المقام في العهد الذهني والكثرة في الاستغراق انما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في اصل
الموضوع له والا لم يتم في الاستغراق جزما وانا اقول الظاهر ان المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه
على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو المهية المعراة عن ملاحظة
الافراد مع التعيين والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له
لا يقال التعرية عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما يقال هذا
رجل لا امراة وهو حقيقة جزما لانا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه في مبحث استعمال اللفظ المفرد

ان اريد الجنس فيجوز ارادة الواحد ايضا

الجنس

فى المعنيين من ان الوضع توقيفى كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل واحد من
المعانى فى حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا دخصة فى ارادة غيره معه ولا ديب ان حال
عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى
اخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى اخر مغاير له فى الجملة والثانى قد لا يستلزم المجاز
كما فى قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه وغايته اتحاد وجودهما لا
كونهما موجودا واحدا كما اشرنا فى مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل يغاير معنى زيد رجل و
لذلك يحمل الاول على المبالغة لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثانى انه يصدق
عليه انه رجل واذا عرفت هذا علمت ان القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام
الجنس وانه حقيقة فى الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك اللفظى او كونه حقيقة فى بعضها
ومجازا فى الاخر والذى يترجح فى النظر هو كونه حقيقة فى تعريف الجنس مجازا فى غيره للتبادر فى
تعريف الجنس فمن يدعى الحقيقة فى العهد او الاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة
التركيبية او يقول باشتراك اللام لفظا فى افادة كل واحد منها وتعيينها يحتاج الى القرينة و
التبادر وغيره مما سيذكر سيما اصالة عدم ارادة الفرد يرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من
التقرير فى الجمع مطابقا للمفرد لا بد ان يقال انه ايضا حقيقة فى الجنس اذا عرف باللام لكن
الغالب فى استعماله الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية وسنحققه ان شاء الله
بقى الكلام فى النكرة انه حقيقة فى اى شىء فقولنا رجل جائنى لا امرأة وجائنى رجل وجئنى
برجل ونحو ذلك ايها نكرة حقيقة وايها مجاز ام مشترك بينها لفظا او معنى ويظهر الثمرة فى
الخالى عن القرينة كقولك رجل جائنى فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة
المصطلحة المجعولة قسيما لاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها فى
الذهن والظاهر انه حقيقة فى النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا او يحتمل
كونها حقيقة فى الاعم **تنبيه** اعلم ان استعمال الكلى فى الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها
ومعرفة ان ايها حقيقة وايها مجاز منها حمل الكلى على الفرد صريحا مثل ان يقال زيد انسان
فان الانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل فى زيد بل استعمل فى مفهومه الكلى الذى زيد احد -
افراده

افراده وتنوينه تنوين التمكن لا تنوين التنكير لا يقال ان الحمل يقتضى الاتحاد فاذا كان المراد
بالانسان هو المفهوم الكلى فيلزم ان يكون الانسان منحصرا فى زيد لانا نقول الاتحاد الحملى
لا يقتضى الاتحاد مع الموضوع فى الوجود ولا يقتضى كونهما موجودا واحدا والا بطل قولهم
الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان
بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد وهكذا ولو اريد كونهما
موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو مآل قولهم ان الانسان
حمل على زيد مع الخصوصية يعنى ان زيدا لا غير انسان ويلزمه كونهما موجودا واحدا وبهذا
الوجه يستفاد الحصر فى مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه وح فلا مجاز فى اللفظ
اصلا بل المجاز انما هو فى الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم حال قولنا زيد
الانسان معرفا باللام وان اسناده مجازى فالاولى ان يخرج هذا من اقسام اطلاق الكلى
على الفرد ومنها ان يطلق الكلى ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جائنى رجل
وجئنى برجل وهذا الرجل ونحو كذا فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد فى كل منها بان يكون
المراد جاءنى شخص هو رجل لا غير بان يكون مع الفرد موجودا واحدا يكون هو هو فلا ريب
انه مجاز فى الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان
اريد كونهما موجودا بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه
انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلى وهو الجنس اعنى الشامل للقليل والكثير المثنى ان
يكون مختلفة هو مادة لفظ المفرد بدون اللام والتنوين او اذا دخله تنوين التمكن ايضا
فى بعض الصور واما فيما دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى اخر بوضع نوعى هو معنى
النكرة كسائر التصرفات الاخر الموجبة لتنويع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما وسنشير الى
حال النكرة بعد ذلك ففى قولنا جاءنى رجل اريد به شخص معين فى الخارج عند المتكلم غير
معين عند المخاطب ومعناه ح فى ظرف التحليل جاءنى شخص متصف بانه رجل فيستلزم تلك
النسبة التقييدية المستفادة من المادة والادوات والتنوين نسبة خبرية هو قولنا هو رجل
بالحمل المتعارف والكلام فيه هو الكلام فى زيد انسان كما مر ولا مجاز فى الطرفين ولا فى النسبة

كابينا ولو اريد بشخص هو رجل لا غير فيلزم المجاز فى اللفظ بظاهر الاطلاق فان المجيب الجاى
لا غير مثلا معنى مجازى للفظ المركب من رجل فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا يدل
انحصار الكلى فى الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع
للجزء فى الكل بطريق الحمل المتعارفى وهو لا ينافى تحقق الرجل فى غير هذا الشخص ايضا والحاصل
ان اللفظ هنا استعمل فى الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للماهية
فاستعماله فى الماهية والشخص استعمال فى غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما
معنى قولك لا غير فى هذا المقام قلت هذا الكلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز
والتحقيق ان الحقيقة هو الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزمة فى ظرف التحليل للحمل الذاتى
فانا اذا سمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا
وصف لنا هذا الحيوان وتميز من بين الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل
ذاتى وان المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى فى معنى اخر بان يفيد ان هذا ذاك
بعنوان الحمل الذاتى لا الحمل المتعارفى فان اسدا فى قولنا رايت اسدا يرمى لم يستعمل الا
فى الرجل الشجاع ولم يستعمل فى زيد مثلا نعم استعمل الرجل الشجاع الذى اريد من هذا اللفظ
فى زيد على نهج يتضمن الحمل المتعارفى فالتشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل
الشجاع بمعنى ان زيدا شبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية
واستعير لفظ الاسد الموضوع له لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ
اسد فى هذا التركيب مجاز من حيث انه اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة من حيث اطلاقه
على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له جهتان من احديهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه
رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير
بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففى هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارفى للمعنى
الحقيقى بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله ذاتى فان الرجل الشجاع ليس من
افراد المعنى الحقيقى الا على مذهب السكاكى من باب الادعاء حتى يمكن ان يتحقق حمل الاسد
عليه لا يفيد انحصار افراده فيه فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقى على المطابق المعنى المجازى
ليس الا

ليس الا من باب الحمل الذاتى فاذا كان من باب الحمل الذاتى فهو يفيد كونهما موجودا واحدا
ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول فى الموضوع وانحصار المستعمل فى المستعمل فيه واذا عرفت
هذا فى الاستعارة يظهر لك الحال فى غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث
اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتى ادعاء يعنى ان النبات غيث لا بمعنى انه
فرد من افراد الغيث الحقيقى بل هو هو نعم لما اريد منه النبات الخاص الذى رعوه فاطلاق
الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلى على الفرد بالحمل
المتعارفى ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا فى معنى وحقيقة فى حمله على بعض افراد ذلك
المعنى المجازى من جهة اطلاق الكل على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام
فى الخاص بمعنى الكلى فى الفرد ان كان من باب الحمل المتعارفى بان كان المراد بيان اتحاد
العام مع الخاص فى الوجود لا كونهما موجودا واحدا وبعبارة اخرى اطلاق العام على
الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتى
واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية ومع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارفى
اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى فى فرد اخر لاستحالة تحقق الخصوصية فى موارد
متعددة ضرورة وامكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارفى انما هو بانسلاخ الخصوصية
ومع الانسلاخ فهو معنى اخر هو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارفى
حمل المشترك المعنوى على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظى على معانيه او حمل المعنى
الحقيقى والمجازى على معنييه ومن لنا مل فى جميع ما ذكرنا ظهر لك ان معنى قولنا ان
العام اذا اطلق على الخصوص الخاص باعتبار الخصوصية معناه ادعاء كون العام منحصرا فى
الخاص وغفلة المعترض هنا تدعوه الى ان يقول لا اسلم ذلك فان ارادة الخصوصية منه
لا يمنع استعماله فى خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما يستعمل فى غير
هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقى والخصوصية عنه منسلخة بالمرة حتى
يصح استعماله فى الخصوصيات المتعددة وكلامنا فى هذا المعنى المجازى فظهر بطلان قوله
وهو لا ينافى تحقق الرجل فى غير هذا الشخص وعلى هذا فدخول اللام الذى يفيد العهد

الخارجي حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المراة ونحو ذلك وذلك لان
اللام للاشارة الى شيء يتصف بمدخولها اما اتصافا يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف
الحقيقة او الحمل المتعارف كالعهد الخارجي واياما كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه
الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي
كما حققناه مع ان الكلام في كون اللفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجازا ولفظ الكلي هو
مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق للام وغيرها من العوارض فان اشير باللام
الى الفرد كما في العهد الخارجي فيتضح المقام واما اذا اشير الى تعيين الجنس فلا بد ان يراد
من مدخوله نفس الطبيعة المعراة عن الفرد فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا
استعمل في ارادة فرد ما ويقال له المعهود الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم
في ذلك هو انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان المعرف بلام الجنس
معناه الماهية المتحدة المتميزة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا و
الملاحظة وارادة الماهية باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي فان قلت ان الماهية المعراة عن
ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم لكنه ينافي اعتبار وجود الافراد
وان لم يناف تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية للام في دلالة لفظ الكلي على
فرده فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول اللام لا المعرف
باللام مضافا الى انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد
معين مع ان المعرف باللام قد وضع للماهية المعراة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك
مثلوا له بقولهم الرجل خير من المراة ورخصة استعمالها في حال ملاحظة الافراد لم يثبت
من الواضع كالمشترك في اكثر من معنى لا يقال يرد هذا في اصل المادة بتقريب انها موضوعة
للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز و
ما ذكرنا من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير مقصود فيما نحن فيه
لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما فالحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يصح في الفرد
الموجود الذي هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما والمطلوب هنا من المعرف بلام الجنس

هو مفهوم

هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكرنا
ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها
في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الا ارادة مفهوم
فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له
نعم مصداق فرد ما يتحد معها في الوجود وليس بمراد جزما فهذا من باب اشتباه العارض
بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فانه اريد منه الماهية بشرط الوجود
في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة ولم تقل فيما
نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة في ضمن مقابل اسم الجنس ولو وضع
نوعي من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو ايضا كلي وطلبه ايضا يرجع الى طلب
الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل
الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد
معين في الخارج بتعيين المخاطب فلو اردت من قولك جئني برجل جئني بالطبيعة الموجودة
في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف
هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد واما مثل جاء رجل فان اريد
منه النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائي هو
مصداق فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجود في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح ايضا
حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد
الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان هنا لما اطلق واريد
منه الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية كما بينا
فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو
الماهية الموجودة في الفرد لان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا
وظني ان توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني انما نشأ من انهم
لما رأوا ان الاحكام المتعلقة بالطبائع على انواع منها ما يفيد حكما للماهية من حسن او قبح او

حلالا او حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربوا حرام والصلوة واجبة والصوم جنة من النار
والخمر كذا والخنزير كذا وامثال ذلك مما لا يحتاج تصور معناه ولا تحققه الى ملاحظة فرد
ومنها ما يفيد طلب تحصيل المهية مثل صم وصل واشتر اللحم وجئني باللحم وغير ذلك وفي هذه الامثلة
يدل الامر على ايجاد المهية في ضمن الفرد والاتيان بفرد ما لا انه تبعية غير مقصودة بالذات
من باب المقدمة وهذا لا يسمى مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من قول القائل
اشتر اللحم طلب نقل طبيعة اللحم لا بشرط الى المشتري من دون التفات الى الفرد لكن يلزم وجوب
كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما مطلقا فظنوا ان
هذا المعنى التبعي هو مدلول اللفظ فان قلت ان مراد هؤلاء ايضا ما ذكرت لا غير قلت
ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما لا ان العقل يحكم تبعا بوجوب
ايجاد فرد ما فان شئت لاحظ كلام التفتازاني في المطول وقد يأتي المعرف بلام الحقيقة لواحد
من الافراد باعتبار عهديته في الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف
بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار كونه
معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلي الطبيعي على كل من
جزئياته الى اخر ما ذكره وصرح في موضع اخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار
ان الحقيقة موجودة فيه وفي موضع اخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق
على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة
ونحو علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني ومثله النكرة كرجل
واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضافا الى نكرة وقد صرح بذلك في موضع
اخر ثم قال في اخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلق على واحد كما في
ادخل السوق ورأيت اسامة مقبلة احقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا
فيما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا في باب الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا ان لفظ الاسد
لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المجري
والا لكان استعمال لفظ الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رأيت اسدا يرمي حقيقة لا مجازا

لغويا نقل هذا عن الجمهور واستشهد بذلك على ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رأيت
زيدا فقلت رأيت انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع
في الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا او اطعمته فقلت نعم ما فعلت ثم قال
وقد سبق في بحث التعريف باللام اشارة الى الحقيقة وهذا كله كما ترى يشهد بانه اراد ان
المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل اني اقول لو اريد من المعرف
بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فتبصر
بعين الاعتبار وانظر الى ما قيل لا الى من قال لا يقال كيف تجترئ على مخالفة ائمة الفن
في ذلك وهذا من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبني على اجتهادهم في فهم اطلاق
الكلي على الفرد وليس ذلك امرا مقصورا على النقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية فتفكر وتدبر
مع ان الفاضل الجلبي نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول به ايضا غير عزيز مضافا الى
ما يظهر من غيره ايضا والحاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم او نحوا من ذلك
لنفي حسن لتعريف الجنس ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان اتيان فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة
من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير موافق للكلمات المتقدمة
فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما يتوهم من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاول
يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال وهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرنا
من الدلالة التبعية فلاحظ ما ذكره في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل
وكذلك رأيت اسدا او رجلا ونحو ذلك فكيف يحول تحقيق المقام على ما يذكره في باب الاستعارة
وان ارادوا انهم اطلق واريد منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها
مثل رأيت انسانا ومثل جاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بينا غاية
الامر ان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة المجاز وكذا مناسبة الكلي لفرد ما علاقة فلم يبق الكلام
في بيان مطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو
الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز والاشتراك
فهو للقدر المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كل منهما لان

استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما اورد به من ان ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية
لا مطلقا فانه لا يخلو عن اشكال واغلاق وذلك ان صيغة افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها
بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لاسنادين احدهما
اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به و
صدوره عنه ووضعها بالنسبة اليها وضع حرفي والمتصف بالوجوب والندب والرجحان هو
النسبة الصادرة عن المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع
الحروف فاذا استعمل الصيغة في الموارد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له لا انها من قبيل
استعمال العام في فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة
في تلك الجزئيات فكما ان كل طلب خاص من كل متكلم خاص وانتساب الفعل الى كل مخاطب خاص نفس
الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب او بكر اذا قال
لخالد اضرب وهكذا فكل منها استعمل فيما وضع له فكذلك الهيئة الطارية للنسبة في هذه المواضع
من الوجوب او الندب او الطلب الراجح ايضا راجع الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك استعمال
للعام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور وايضا فعلى هذا القول ان قلنا بان الصيغة موضوعة
لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين الوضع وجعله آلة لملاحظة
الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو
مستعمل في نفس ما وضع له وكذا في الندب وهكذا الطلب الراجح ولا فرق فالمستدل في هذا المقام
ان اراده ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب والغفلة
عن وصف الرجحان وكيفيته وكون افراده الطلبات الراجحة الصادرة من خصوصيات المكلفين
بدون قصد ندب وايجاب فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب وان كان المطلق لا يخلو في نفس الامر عن
احدهما فلا يخفى ان الامر انما يتحقق ويتميز بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب
وملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل في الوجوب او الندب فيكون مجازا وان اراد القدر
المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الامر الدائر بين الامرين فحينئذ يصح كلام المستدل من
انه حقيقة فيهما على المختار في الموضوع له و يظهر بطلان كلام المجيب ولعل المستدل اراد ذلك ثم

دون

لو فرض استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي
عن ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات اليهما اصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا لو قيل
بوضعها للوجوب فقط او الندب فقط فعليك بالتامل في موارد اطلاق الكلي وتميز انواعها
واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك الى صراط مستقيم الرابعة مقتضى ما ذكره
من التقرير في الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان
جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس واريد منه الاستغراق لابد ان يراد منه استغراقه لجميع ما يصدق
عليه مدخوله فيكون عمومه يشمل الجماعات فيكون معنى جاءني كل جماعة من جموع الرجال واورد ٢ الرجال جائني
عليه بان ذلك يستلزم جواز صحته اذا لم يجئه رجل او رجلان ورده بان رجلا او رجلين
اذا انضم الى غيرهما ممن جاؤا او بعضهم يصير ايضا جمعا آخر فلم يصدق مجيء كل جمع من الجموع والمراد
ثبوت الحكم لآحاد كل جمع من الجموع لا لمجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد او الاثنين فلا يصح
جاءني جمع من الرجال باعتبار مجيء فرد او فردين واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم تكرارا
في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلاثة مثلا جماعة فيندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما
فوقهما فيندرج فيه ايضا في ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع
المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا
والذي يرى الائمة يعتبرون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما المجموع من حيث المجموع واورد
لزوم التكرار
عليه اولا بالنقض بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك
وفيه ان الحزب والامة في الآيات قد اعتبرت منفردة ولم يعتبر فيه الانواع المتداخلة باعتبار
مفهوم الجزئية حكم عليها وهكذا في الامة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة وان كان
يصدق كل واحد من اصناف اليهود امة ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار
لتكرار ان من حكم باكرام العلماء لابد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعددة فهو باطل
جزما وان اريد انه لابد ان يكون الحكم ثابتا في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى الكلام مع انه ٣ اللفظ
ليس كذلك فهو ايضا ممنوع وان اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلاثة في الحكم باعتبارات فلا نسلم
عليه نجوز ان يشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها كيلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار

العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد من الجموع
مع بقائه على حاله الاصلية من اعتبار الجمعية والظاهر انه يفيد ايضا عموم الافراد ضمنا واما اعتباره
بالنسبة الى المجموع فلا يفيد ذلك فيصح ان يقال للرجال عندي درهم على هذا اذا كان الكل مشتركا
في استحقاق درهم واحد ولا يثبت لكل واحد منهم درهم اذا تمهد هذا فنقول ان الجمع المعرف
باللام فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم ولا يضر في ذلك ما ذكرنا من جواز ارادة
الجنس والعهد وغيره بل الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي والمجموعي فينسلخ منه معنى
الجمعية فالظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي
كان يقتضيه الاصل المقرر في المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف
كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل الاتفاق الظاهر او
التبادر وجواز الاستثناء مطردا لا يقال لعل جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم
ذلك لا يفيد ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر
الى ظاهر اللفظ مطلقا في كل مقام لم يقم قرينة على جوازه خلافه لا الجواز العقلي بسبب
امكان ان يكون مورد الاستثناء كما لا يخفى واما دلالة جواز الاستثناء مطردا على العموم
فقد مر وكذلك الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين ومن فروع المسئلة ما لو اوصى للفقراء او لاهل
البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا مع الامكان والا فيصرف الى ثلثة فصاعدا لان
المقام قرينة على عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المحلى باللام فقيل بافادته العموم وقيل
بعدمه وطريقة تقسيم الجنس المحلى باللام الى اقسام يقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع
لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الافراد كما اشرنا اليه وقد يشتم من بعضهم
القول بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادة العموم فمذهبه انه حقيقة في الاستغراق ولا يخفى
لعله يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس للتبادر
في الخالي عن قرينة العهد والاستغراق لان المدخول موضوع للماهية لا بشرط اذا خلي عن
اللام والتنوين واللام موضوع للاشارة والتعيين لا غير ومن يدعي الزيادة فعليه الاثبات
وحاصل هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي في كل واحد من اللام والمدخول

تقسيمهم

والرخصة النوعية

والرخصة النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد ان هذا اثبات
اللغة بالترجيح لانه يمكن ان يقال بعد الرخصة النوعية الحاصلة في انواع الاشارة احتمال
ارادة المتكلم بالنسبة الى الكل متساوية فلا يجري اصل العدم ههنا في واحد منها والكلام
في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط والاصل الحقيقة في الهيئة التركيبية فلا اولى
التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال في مقابل من يعترف بكون تعريف الجنس معنى له اما متوحدا
او بكونه احد المعاني المشترك فيها اللفظ الزاما بان يقال كونه حقيقة فيه اتفاقي والاصل
عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق وسيظهر
اثمه ويدل عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح في العرف في كل موضع وان لم يوجد
هنا قرينة ارادة خلاف العموم ايضا لقبح جائني الرجل الا البصري او اكرم الرجل الا الكوفي
واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جائني الرجل كلهم فضعيف
لان عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز
التاكيد بما يؤكد به العام لعله مراعاة للمناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش
اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لانه لو دل
العام كل فرد وقد لوحظ الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت من ان العموم الجمعي ايضا افرادي
وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم
اطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على السوية لا مطلق جواز الاستثناء
او الاستثناء هنا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق في
الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف في العام قرينة على ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر وقوع
الاستعمال وما يقال في الجواب عن الوجهين ان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف
باللام العموم في بعض الموارد حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم كالدلالة
انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم
التي هذا شانها والدليل لا يثبت الا افادته العموم في الجملة وهو غير المتنازع فيه فانما هو مبني
على الاشتراك اللفظي او على الاطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان ذكرنا

لا يثبت الحقيقة

فان باب القرينة على الحمل على العموم

كيف وقد قال لا اداة التعريف على الاستغراق حقيقة

نقل كلام الشهيد الثاني في فروع المسئلة

الى انّ اللفظ لا يدلّ على العموم لكنه لازم ما اخترناه من كونه حقيقه فى تعريف الجنس اذ الحكم
اذا تعلق بالطبيعة من حيث هى والمفروض انها لا تنفك عن شئ من افرادها فيثبت الحكم لكل افرادها
والقول بان الطبايع انما يصير متعلقا للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهرى بل الطبايع
بنفسها تصير متعلقا للاحكام ومتصفا بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يق انه لا وجود لها
الا بالافراد وفيه انا نقول بتعلقها بها لا بشرط شئ لا بشرط ان لا يكون معها شئ حتى لا يمكن
التكليف بها واذا تمكن المكلف من الاتيان بها فى ضمن فرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما
اشرنا فى مبحثه ولا فرق بين تعلق الامر بها او تعلق الحلية والجواز والحرمة ونحوها نعم بعد الامتثال
بفرد فى الاوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير فى الاتيان باى فرد يمكن
حصول الطبيعة فى ضمنها واما مثل احل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز بمجرد ثبوته
لفرد منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع فقد سلك هنا مسلكا اخر فى استفادة
العموم اذا وقع المفرد المحلى باللام فى كلام الحكيم فقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم
بها ولا عهد خارجى يكون مرادا بالفرض ولا فايدة فى ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فتعين
ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجرى على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظى وغيره واما المفرد
المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار
الحكمة على التقرير الاخير ثم ان الشهيد الثانى ره قال فى تمهيد القواعد اذا احتمل كون ال
للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزايد ولان تقدمه
قرينه مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف ان لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه
اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها ما لو حلف ان لا يأكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندى وهو
الاخضر ومنه انه حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف فالاطلاق عليه الاصفر ومنها الحالف
لا يأكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندى والكلام فيه كالسابق اذ لو كان الاطلاق عليه معهودا فى عرفه
يحنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس اقول بعد الاغماض عما بيناه من انه
حقيقة فى الجنس واصالة الحقيقه يقتضى ارجاعه الى ارادة الماهية نقول ان اصالة البراءة لا يقتضى
الحمل على العهد مطلقا اذ قد يقتضى ارجاع الحمل على الجنس او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود

على الحجر

92

على الحجر فاذا جوزنا السجود على اى حجر كان فلا يجب علينا تكليف بتحصيل المعهود لو فرض حصول
غير المعهود مثل المغناطيس وامثلته فى احكام الشرع كثيرة مع ان ما ذكره فى حكاية شرب الماء مع المناقشة
فى عدم كونه مثالا للمانحن فيه اذ العهد فيه انما هو فى الشرب لا الماء يقتضى خلاف ما ادعاه
وبالجملة فاصالة البراءة قد يقتضى الحمل على المعهود كما فى المثالين الاخيرين وقد يقتضى الحمل على
العموم مع ان فيما يقتضى الحمل على العهد انما يتم ما ذكره فى الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم
كما حققناه وان اريد به ما يشمل العهد الذهنى فلا يوافقه ايض لانه قد يكون اصالة
البراءة مقتضيا للتنكير وان حمل العهد فى كلامه على الاعم من الذهنى فمع بعده ايض لا يتم لان
اصالة البراءة قد يقتضى الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه
هذا كله مع انه لا يقتضى ما ذكره الاعدم ثبوت التكليف فى غير المعهود لعدم العلم بارادته منه
لان المتكلم استعمل اللفظ فى العهد فالاولى ان يقال فى موضع اصالة البراءة اصالة عدم
ثبوت الحكم الا فى المعهود يعنى اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد
بالضرورة لدخوله تحتها والاصل عدم ثبوت الحكم فى غيره وح يرد عليه انه يتم لو لم يحتمل الجنس
ارادة وجوده فى ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم المراد جزما نعم لو اريد بالجنس ما يستلزم
العموم كما بينا سابقا فلذلك وجه لكن يبقى عليه الانتظار الاخر واما قوله ولان تقدمه قرينة
مرشدة اليه ففيه انه ان اراد انه حصل العلم بسبب تقدمه انه هو المراد او الظن فيكون ذلك
قرينة معينة لاحد المعانى المشتركة فح لا يبقى احتمال لارادة المعانى الاخر ولا يناسب ذلك
بمقتضى اصالة البراءة وان اراد ان التقدم والمعهودية يجوز ارادة العهد ويصححه فهو ليس الا
جعل المقام قابلا للاحتمال وتحقيقا للاجمال بسبب ارادة كل واحد من المعانى المشترك ومجرد
صلاحية ارادة احد المعانى المشترك لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لى ان ما لبس المقام
وخلط الكلام فى هذا المرام هو ما تعارف بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة فجعل
الشهيد الثانى الافراد الشايعة معهودة وجعل الالف واللام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف
فى المحاورات ثم عمم الكلام فى مطلق العهد ونظر الى ان التقدم فى اللفظ يرشد الى ارادة المذكور
سابقا فى العهد الذكرى والتقدم فى التعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة

فماكان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة ويرد عليه

مضافا الى ما سبق ان التقدم فى الذكر لا يعين ارادة المذكور فى صدد المقال واما التعين — ذا لاول هو الاحتمال المذكور

التعارف ذلك فالظاهر انه لا مدخلية للالف واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو

شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشايعة فلنقدم الكلام فى معنى انصراف المطلق الى الافراد

الشايعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله مبنى على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ فى

الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقى والمحقق فيما اذا دار الامر بين ان يكون المراد فى كلام الشارع

هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد ولذلك

لم يعتبر ذلك علم الهدى ويراعى اصل الوضع ويجرى الحكم فى جميع الافراد النادرة واما اذا لم

يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر المعنى اللغوى بل حصل حقيقة عرفية للفظ فى المعانى المتعارفة مع

بقاء المعنى الحقيقى ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلى وبعض الافراد ولكن يكون استعماله فى احد المعنيين

اشهر كما فى العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين ساير المعانى او حصل هناك مجاز مشهور

بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الشايعة لعدم مدخلية مجرد الشهرة فى احد المعانى فقط

المشترك فى ترجيحه ولمعارضة الشهرة فى المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشايعة

لما كان متحقق الحصول على اى تقدير فتعين ارادته ويصير الباقى مشكوكا فيه وليس لترجيح المجاز ذلك

المشهور او احد معنى المشترك بسبب اشتهاره بل لدخوله فى اللفظ على اى التقديرين اذا عرفت وهذا فنقول

ان العهد الذى جعله ساير الكلام هو هذا المعنى وهذا لا مدخلية له فى اللام الا ان يكون

اللام اشارة الى احد معنى المشترك اللفظى كما اشرنا الى امكانه سابقا الا انه ليس فى ذلك كثير

فايدة مع افادة جوهر اللفظ ذلك وح يبقى الكلام فى تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذهنى قانون — فى افادة الجمع المنكر العموم

المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة والجبائى لحمل

المشترك عنده على جميع معانيه احتجوا بانه قابل لآحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع محتاج

الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة فى الثلاثة وانتفاء الاولين معلوم وكذا المطابقة والتضمن

الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما ولا دلالة الالتزام

على ما فوقه احتج الشيخ ره بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم واحتج الجبائى بانا — ٢ ولم يبين القلة فنعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم

لو حملنا

لو حملناه على الجميع لحملناه على جميع حقايقه فكان اولى واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة

جزما فيحمل عليه ويتوقف فى الباقى حتى يتبين وهو لا ينافى الحكمة وعن الثانى بمنع كون اللفظ

حقيقة فى كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك

على جميع المعانى اذا لم يظهر فيه قرينة على التعيين فهو ممنوع بل التحقيق التوقف والاجمال

حتى يظهر المراد اقول والتحقيق ان يقال الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى الاخبار

عنه مثل جاءنى رجال ولك على دراهم والثانى الحكم عليه بشيء مثل احل الله بيوعا الثالث

الامر بايجاده مثل ائت بنوافل والرابع جعله متعلقا للمامور به مثل اعط ثلثه ما لى رجالا

او علماء او اضفهم فى ايام وصم اياما ونحو ذلك فقد يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه

ولا يقصد اسناد الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم

غير معين عند المخاطب كما فى قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ففى ذلك لا يقتضى الحكمة

حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى فى الجمع افادة الكثرة ولما لم يتعين من اللفظ فيعلم

ان الاقل مراد جزما فالذى نستفيد من المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجيء ثلث رجال

وثبوت ثلاث دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفة

اشخاصها بصيغة خاصة بها او بما يعمها فلا يتاتى الجواب المذكور فيه وحملها على الاقل

ينافى الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى فيكون

الاشكال فى تعيين البيوع بان يقال لا اجمال فى بيان العدد بحيث ينافى الحكمة وهو — ٢ البيع لا فى تعيين

المقصود بالذات فى هذا المثال كما فى جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان فى غيره

وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج فى المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو

خلاف المفروض فان المفروض ان المقصود فى مثله بيان حكم شخص البيع ومعلومية حاله كما

هو شان الحكيم فى بيان الحكم ومما ذكرنا ظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه

اذا حصل عدم المنافاة بالحكمة بحمل اللفظ على العدد المتيقن من مدلوله فيجرى ذلك فى المفرد

المعرف ايضا فما وجه حمله على العموم نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان ينزل كلام المستدل و

المجيب على بعض هذه الصور لا مطلقا لان ارادة حلية بيع غير معين فى قوله احل الله البيع

لايعقل له فايدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام فى مطلق الجمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان
فان اريد منهما مثل ما اريد فى قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة يقتضى الحمل على
العموم وان كنا نتيقن ارادة الاقل بحسب العدد وان اريد الاتيان به مع عدم قصد التعيين
عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال باقل الافراد اذ يحصل
الامتثال بايجاد الطبيعة فى ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلى فكما ان قولك
جئنى برجل يقتضى الامتثال باى رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق
عليه رجال ولما كان ذلك فى معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضى الا كون الاكثر انه رجل فكذلك كل رجال يصدق عليه انه م
افضل فالاقل متيقن المراد فالعمدة فى تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر
فى الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول
لابد ان يحمل على العموم لئلا ينافى الحكمة وعلى الثانى يكتفى بالاقل لاصالة البراءة عن الزايد و
حصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل والشك فى الباقى فهو مشترك بين
المعنيين ثم لابد ان يعرف ان اللفظ اظهر فى اى المعنيين والظ فى الصورة الاولى بل الثانية
هو الاول وكذا فى الصورة الثانية واما فى مثل الصور فالاظهر هو المعنى الثانى فيحمل عليه ويكتفى
بالاقل الى ان يظهر من الخارج ارادة التعيين فاما ان يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان
له مجال ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة يقتضى الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال
مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة الى بيانه ولكن
لما كان الاصل عدم تلك الحكمة والظ فى اكثر الخطابات اتحاد وقت الحاجة فيحمل على العموم
ثم ان كلام المجيب ظاهر فى ان الاقل متيقن الارادة والباقى مشكوك فيه وهذا لا يتم مطلقا
فان الامر الدال على التخيير فى ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك فى عدم وجوب الازيد من اقل
الافراد فقول القايل اعط زيدا دراهم على ما هو الظ من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا
لا يجعله من باب وجاء رجل من اقصى المدينة نص فى اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك فى عدم
وجوب الازيد ثم ان الظاهر ان مراد الجبائى الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك
فيها اللفظ لا من حيث انه واحد معانيه فعلى هذا يصح معنى عموم الافرادى والجمعى كليهما فيجز الجواز
بمنع الاشتراك

بمنع الاشتراك اولا وبمنع الظهور فى الجميع ثانيا وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان
الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يقال ان
منع الاشتراك اللفظى لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة
وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع
المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل على مذهب الجبائى ايضا فان حمله
على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل جميع المعانى فاتضح من ذلك انه لا نزاع
فى عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل فى غيره كان مجازا فافهم
تذنيب الحق ان اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم
جواز اطلاقها على الاثنين مطلقا شاذ ضعيف ولا فرق فى ذلك بين المكسر والسالم وضمايرهما
والظ انه لا نزاع فى نحو نحن وانا اوجبنا لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ
لنا تبادر الزايد على الاثنين عند الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين ويؤيد ذلك
وضعهم للتميز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف والنون والواو والنون وغير
ذلك احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين عما زاد عن السدس
فاطلق الاخوة على الاخوين فما زاد والاصل فى الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال
على المط لا الاية سلمنا لكنه بضم القرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى
انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون وفيه منع الاختصاص بل هى لهما مع فرعون تغليبا مع
ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما فى مستمعون وبقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد
حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد فى الخبر ان المؤمن وحده ايضا جماعة اذا لم يكن معه من يصلى معه
مع ان بيان اللغات ليس من شانه فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو فى صيغ
الجمع لا فى لفظ الجمع لا فى الجمع فانه بمعنى مطلق ضم شئ الى شئ وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة
ايضا الثلثة فما فوقها وكذلك لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدرى اعنى الانضمام فالظ
انهما ايضا محل نزاع والذى هو خارج عن محل النزاع هو مادة ج م ع بمعنى مطلق الجمع الضم
والالحاق فانه يصدق فى الاثنين ايضا حقيقة قانون لا خلاف ظاهرا فى ان النكرة فى سياق

فى اقل اطلاق الجمع

البحث فى النكرة الواقعة فى سياق النفى

النفي يفيد العموم في الجملة ففي بعضها بالنصوصية وفي بعضها بالظهور واما الاول ففيما اذا وقعت
بعد لاء الكاينة لنفي الجنس وكذلك فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء وفيما كانت ملازمة
للنفي كاحد وبد او مدخولة لمن ولا فرق بين كون النافي هو لا او لم او لن او غيرها واما الثاني
فهو ما اذا وقعت بعد ليس وما ولاء المشبهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة
في العموم ففي الاول لا يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان
وجواز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا زيدا لا ينافي النصوصية كما توهم كالاستثناء فيها
في الاعداد بخلاف الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين
الاشارة الى الوحدة العددية المعتبرة ويكون النفي راجعا الى الوحدة ولكن الظاهر منه الوحدة
الغير المعينة فهو ظاهر في العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظاهر كما لو قيل ما في الدار رجل
الا زيد واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو
مخرج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك وان
الحكم في الظهور والنصوصية ايضا لا يختلف فيها فقولك لا رجال في الدار ايضا نص في العموم
لكنه نص في افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في العموم الافرادي ايضا كالجمع المحلى بسلخ معنى
الجمعية ولذلك يجوز ان يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي
كالنفي فيما ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام ايضا مثلها في سياق النفي في افادة العموم
وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة في سياق الشرط ايضا وفرعوا عليه ما لو قال المولى
ان ولدت ذكرا فله الالف وان ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك
بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في المائة اذ ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما والاظهر
ان يرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فعمومه من هذه الجهة كما اشرنا في المفرد المحلى والا فلا
يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة
في بعض الموارد او بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق
رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة
عن اعتبار قيد زايد من الايمان وغيره في الاطلاق مع اصالة البراءة يقتضيان كفاية ما صدق

بلا ايم

في وقوع النكرة في سياق الشرط

٦٥

عليه الرقبة اي فرد يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا اما الفرق بين العام والمطلق
ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم
المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مر وهذان والوقوع في معرض الامتنان و
الوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ
بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك تحملها على الافراد الشايعة لانها هي مورد
الاستعمال في الاطلاقات ولخروج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه
اللفظ بعنوان الوضع فانها يشمل الافراد النادرة والاطلاق كلامهم يدل على ذلك
ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الافراد النادرة كما نقل في تمهيد القواعد
وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الفروض النادرة فيقتصر في المطلقات ونحوها على
الافراد الشايعة ويتعدى في العمومات الى الافراد الغير الشايعة ايضا ان لم يكن في غاية
الندرة فيتوقف فيه ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان واما ما هو في غاية الندرة
الطبيعة لا تنفك عن واحد من افرادها الا ان يقال لما كان الحكم على الطبيعة باعتبار
وجودها فينصرف الى الوجود الغالب فتامل كيلا تتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون
الطبايع متعلقة للاحكام كما اشرنا اليه سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين
المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة
وهذا لا يخلو عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشايعة في جنسها او
بعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان المطلق
هو الماهية لا بشرط والنكرة هو الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة
عنها وغلط من قال بان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي
ما ذكروه في تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه
في الفرق بين العام والمطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شيء بان يقال ان ثم ان المراد بالمطلق
المراد برقبة في قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد باسد في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب
نعامة او رجل في مثل رجل جائني لا امرأة كما اشرنا سابقا ومقتضاه جواز عتق اكثر

رمن واحد فى كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكل سيّما اذا كان تدريجى

الحصول فلا يعد ما عدا الواحد امتثالا لان مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققناه فى — بعد ٢ م

الواجب التخييرى ومسئلة اقتضاء الامر للاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل استفيد من خارج

او يقال ان الطبيعة لا بشرط اذا تصور لها قيود وشرايط متعددة فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها

مقيدة بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود فان رقبة

فى قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط شىء من الوحدة والكثرة

والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد كما مر الاشارة اليه وبعد

لحوق التنوين وصيرورته مدخول الامر فى هذا الكلام تقيد بارادة فرد ما منه وهذا يخرج

عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا وماهية لا بشرط بالنسبة الى

ساير القيود فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هنا قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد

مطلقة بالنسبة الى ساير القيود وهكذا مرادهم فى باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة

الى غير الوحدة فح يمكن توجيه كلام بعضهم فى الفرق بين المطلق والنكرة باعتبار الحيثية فرقبة

مطلقة بالنسبة الى اعتبار عدم قيد الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة

فافهم ذلك واغتنم **تنبيه** قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والجمع وهو فى المثنى — فانّ عموم المفرد اشمل

واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد منه غير مضرّ

الا ان يعتبر منضما الى واحد من فردى الاثنينيات المعدودة كما اشرنا فى عموم الجمع الآتى الا انه

فى التثنية المنفية فيصدق لا رجلين فى الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل فى الدار

واما فى عموم الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اردنا منه العموم الجمعى على اشكال فيه ايض كما اشرنا

واما العموم الافرادى كما بينا انه هو الظ فى الجمع المحلّى باللام فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت

باعتبار النصوصية والظهور فالنكرة المنفية فى المفرد نص فى عموم الافرادى مثل لا رجل فى

الدار واما الجمع المنكر المنفى فاما لا يشمل بعض الافراد كما يقال لا رجال فى الدار بل رجل او

رجلان او يكون ظاهرا فيه لو سلخنا عنه الجمعية والمفرد نص واما فى مثل ليس رجل فى الدار

وليس رجال فى الدار فالمفرد ايض اظهر فى الشمول لان فيه احتمالا لبن ارادة الوحدة المعينة

والغير

والغير المعينة وفى الجمع احتمالات ثلاث العموم كالمفرد بانسلاخ الجمعية ونفى الجمع الواحد

واثبات الجماعات ونفى الجمع واثبات الواحد والاثنين واما المفرد المعرف فلا ارفيه واضح مما — والجمع المعرف م

من قلة الاحتمال فى المفرد وكثرته فى الجمع باحتمال الارادة العموم الجمعى والمجموعى ايض **قانون** — فانّ ترك الاستفصال فى مقام الاحتمال يفيد العموم

ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم فى المقال نقله فى

التمهيد عن جماعة من المحققين وقال ان اصل القاعدة من الشافعى ونقل عنه كلاما آخر

يعارضه ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال

وسقط بها الاستدلال والظ انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد فالاولى

هى ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثانية وتفصيل القول فيهما ان السؤال اما عن قضية — اما الاولى م

وقعت وهى محتملة ان تقع على وجوه مختلفة واما عنها على تقدير وقوعها كذلك وعلى

الاول فاما ان يعلم ان المسؤل يعلم بالحال على النهج الذى وقع فى نفس الامر او لا يعلم سواء

علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم فى الجواب بل انما ينصرف الى الواقعة حيثما

وقع فى نفس الامر واما الثانى فان كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال فالظ

ان الجواب ينزل عليه والا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال

مع تفاوت الحال والظ ان انصراف الجواب الى اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاضلال

وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ايض كذلك لاصالة عدم العلم فان

علوم المعصومين ايض حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلى يقينا ولا يجوز نقض اليقين

الا بيقين مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة عليه وما يقال ان ثبوت علمهم بنفس الامر

فى الجملة مما لا شك فيه وهو يناقض قولنا لا شىء من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا

ينقض عدم ثبوت العلم لهم بشىء يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية فى المقام فهو كلام

ظاهرى اذ ملاحظة اليقين والشك انما هو بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة

الى القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله

وما يقال ان القضية الجزئية متيقنة الحصول وان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين

ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل عن اليقين الآخر ولا يظهر اندراج هذا الشك

فى النهى الوارد فى قوله لا تنقض اليقين بالشك فهو ايضا فى غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون
الشك حاصلا من جهة هذه العقيدة بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه العقيدة ايضا واما
ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام فى الحديث ويشمل جميع الافراد واما ثالثا فلان كل
معلول يستحيل وجوده فى الخارج بدون علة وان كان العلة نفس الشك والوهم فالشك قد
يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقينى وعلى اى التقديرين انما تسبب عن شيء يقينى
فان بنى على ذلك لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء
ما هو لنا جزما وما هو غير معلوم وقد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب
جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا
بان فيما لا نعلم حاله من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن
فيه ممنوع اذ لا نعلم نحن ان فى زمرة ما لا نعلم حاله من السؤالات ما يعلمه المعصوم واما
الثانى وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضا يحمل على العموم ان لم يكن له فرد ظاهر منصرف اليه
واحتمال ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل المسؤول اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال
وترك بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور فى العموم بعد
العلم بكون المقام مقتضيا للابهام يكفى فى الحمل على العموم واما الثالث فهو انه اما نقل
المعصوم سواء علم جهة الفعل كما لو اخذ مالا عن يد مسلم بشاهد ويمين او لم يعلم كما لو اخذ
المال عن يد احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدى الا ان يثبت بدليل من خارج او نقل حكمه
فى مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون
سبق سؤال وهذا مما يقولون لها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها فانها محتملة لا فرادها
فى المادة المخصوصة فيصير فى غيرها مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدى فى مثل قوله
فى جواب الاعرابى كفر حيث سئل عن مواقعة اهله فى نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا
فى باب المفهوم وسيجيء فى باب القياس ولنذكر للقاعدتين مثالين الاول ان امراة سئلت
عنه عن الحج عن ابيها بعد موتها قال نعم ولم يستفصل هل اوصى ام لا الثانية حديث ابى بكر
لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال النبى صلعم زادك الله تعالى حرصا ولا تعد ولا يجوز

الاستدلال

٩٧

البحث فى عموم خطاب المشافهة

الاستدلال بها على المشى وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشى ابى بكر قليلا ما لقدر المتيقن
هو ما لم يحصل الكثرة فيه عادة قانون المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب
المشافهة من قبيل يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تاخر عن زمن الخطاب
بل يظهر عن بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الاخرون الى العموم
والشمول والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه
مكابرة ناشئة عن قولهم بقدم الكلام النفسى وجعلهم التكليف من جملته وفيه مع ان الكلام
النفسى غير معقول ان التكليف طلب والطلب امر اضافى نسبى لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين
والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفى تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فينتفى الطلب بانتفاء
جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع الزام حدوث التكليف
لانتفاء الكل فى الازل بانتفاء جزئه فيكون حادثا وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا   الكلام
لم يجز تكليف الغافل والنائم والساهى بل الصبى والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك
عند القائلين بتحسين العقل وتقبيحه واضح وايضا المفروض كون تلك الالفاظ موضوعة للحاضر
بحكم نص الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق من الموجود والمعدوم
فالاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا
وعلى ثبوت القرينة ثانيا اما الاول فممنوع لما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم فان قلت
ان الطلب من المعدوم قبيح اذا كان على سبيل التنجيز واما اذا كان على سبيل التعليق فلا ولا ان الطلب التعليقى ايضا لا يحصل   الخطاب الحقيقى المنجز لا يجوز الطلب عنه على سبيله
لنفى المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا او ان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين
بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل
باتيان المطلوب اذا وجدوا وان ذلك ليس من قبيل ان زيد يقتل كذا او ثانيا على تقدير
تسليم جواز ذلك وان المراد من التجوز هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين
وامرهم بتبليغهم ذلك الايام نقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات
ان اريد التغليب وهو كما ترى وان اريد استعمال اللفظ فى الحقيقى والمجازى على البدل
فهو غير جائز ايضا على ما حققناه سابقا وما يقال فى دفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة

على شرايط التكليف وهى مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين فمن حصلت له يخاطبه وهذا
امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ فى المعنيين الحقيقى والمجازى فيه ان التحقيق
ان الخطابات المشروطة لا يتعلق بفاقدى الشرايط قطعا كما حققناه سابقا والتعليق لا يصح من
العالم بالعواقب وقد بينا فى مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط فلا نعيد فالخطابات المطلقة
لا تتعلق الا بالواجدين والغرض من التعليق بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط اذا
صار واجدا فيتعلق به الحكم وقد بينا سابقا ان الاصل فى الواجبات هو الاطلاق حتى
يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرايط الثابتة سواء كان ذكر الشرط
لاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج فيثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقى والمجازى فى الخطابات
المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل النظير والمقايسة واما الثانى
فمعدوم لان المفروض انتفاء الدليل عليه والاشتراك فى اصل التكليف مع كون الرسول
مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان القول بان تلك الخطابات
بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة بعينه الى النائى فكما انه يجوز الخطاب الكتابى
الى من لا يصل اليه الا بعد سنة او ازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد
مدة بهذا الكتاب لا وجه له لان الكلام فى المكاتبة والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لانها لا يصح الا
الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقى والا فيكون المراد من المكاتبة ايضا هو الاعلام
ما فيها من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والتخاطب مع ان احتمال ذلك لا يكفى ولا بد
ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطابات ولو على سبيل المجاز فما الذى يثبت التكاليف
للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبر الله تعالى رسوله بانهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين
مكلفين بهذه الاحكام واخبر رسوله خلفائه وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى
يلزم محذور القبح السابق الوارد فى خطاب المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم
وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول بمخاطبة المعدومين بهذه
الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم فى الحكم بدليل اخر من الاجماع والضرورة
والاخبار الواردة فى ذلك المدعى فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين

مجازا

مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم فى التكليف الثابت
بالاجماع والضرورة او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل اخر مثل الاجماع
والاخبار الواردة فى ذلك فاى ثمرة للنزاع بين القول بكونه حقيقة فى الاعم او مجازا فى
الخطاب الملقى من الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك من الخارج قلت
يظهر الثمرة فى فهم الخطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب
الى المعدومين فلا بد لهم ان يفهموا منهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح
زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتاخرين
التحرى والاجتهاد فى تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية
ومنها اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على
خلاف الظاهر وامثال ذلك وربما يذكر هنا ثمرة اخرى وهى ان شرط اشتراك الغائبين
للحاضرين فى الشرايع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف
واحد فوجوب صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبى ص او نائبه
الخاص لا يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين لذلك لاختلافهم فى الصنف من حيث
انهم مدركون للسلطان العادل او نائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بشمول الخطاب
للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الاية على نفى اشتراط حضور الامام او نائبه بخلاف
ما لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدى منهم
الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم فى الصنف وانت خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد فى الصنف
لا يحد ولا يحيط ببيانه دائم واحتمال مدخلية كونهم فى عصر النبى ص وانهم كانت صلوتهم
خلفه وامثال ذلك فى الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك
الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت مما يهدم اساس الشريعة والاحكام راسا
كما لا يخفى ومدخلية حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه على القول به انما هو من دليل خارج
من اجماع او غيره نعم يقول لو اورد على القول باشتراط السلطان او نائبه باطلاق الاية فى
استدل به على ابطال الاشتراط وجه عدم التقييد فى الاية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا

فان خطابهم

بالحاضرين ومورد الآية مورد الغالب وهو حصول الشرط يومئذ فالواجب بالنسبة اليهم مطلق
بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم الاستدلال باطلاق الآية
في دفع الاشتراط للزوم القبيح بايراد المطلق وارادة المشروط والحاصل ان القول بان الاجماع
مثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع في كل واحد واحد
من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المستلزم
لبيان امر وجودي وهو مناط الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بان المراد ان الفريقين مشتركان
الا فيما وقع النزاع فيه فيكون كل ما لم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا
فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص
في كل واقعة واقعة مجازفة والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد الشرط ومنتف بالنسبة
الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الفاقد الشرط
يصير الواجب بالنسبة اليه مطلقا كما لو فقد الواجد في زمان الحضور وقد يحصل الشرط بنفس
زمان الحضور فيظن ان التفاوت انما كان من جهة زمان الحضور وان ذلك صار سببا لاختلاف
الصنف فلو فرض في زمان النبي ص اسر جماعة من المسلمين بغتة في ايدي الكفار واذهابهم الى
بلاد الكفار من دون رخصته ص ايام في صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة
ح على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان ع اليوم او نائبه الخاص فلا ريب انه يجب
على من ادرك اقامة الصلوة فآل الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان
الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب
للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه ومجرد احتمال المدخلية كونهم
مدركين خدمة النبي ص ومصلين خلفه مثبتا للشرط كما ترى اذ امثال ذلك مما لا يحصى
ولم يقل احد بذلك في غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول
بالاشتراك مطلقا بمعنى ان الواجب مطلق مع وجود الشرط مطلقا ومشروط مع فقده مطلقا ولكن
وقع النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل النافي للشرط على المثبت باطلاق الآية فيمكن ح الرد
بان الخطاب مخصوص بالحاضرين في مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين

للشرط

للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان
واجبا مطلقا لقبح الخطاب عن الحكيم بالظاهر وارادة خلافه فالمستدل بالاطلاق الآية يريد
نفي الاشتراط مطلقا والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع دلالته لذلك على ما ادعاه
لا اثبات الاشتراط من كون ذلك الخطاب للحاضرين وهم صنف مخالف للغائبين فلا بد للمستدل
للاشتراط التمسك بدليل آخر فاذا عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق
ليس متوجها الى الغائبين فيرجع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان
مع الغائبين فيجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لو لم
يكن كذلك وبالجملة حاصل مراد من ذكر هذه الثمرة بعد تفسير اشتراط اتحاد الصنف بعده
كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع في ان صلوة الجمعة مثلا
واجبة على المشافهين لانهم كانوا يصلون مع الرسول ص وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوب
من المعدومين فهم مشاركون لهم الى يوم القيمة فالقدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومون
الفاقدون لذلك فلا اجماع على مشاركتهم فح يثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين على
القول بثبوت الوجوب عليهم ايضا من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الآية ويرد عليه ان
المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم الثابت للمشافهين من وجوب
الصلوة هو ما دام هم واجدون للصلوة خلف النبي ص او من نصبه فاذا فقد هؤلاء المشافهون
ذلك المنصب بمسافرتهم او بممنوعيتهم عن ذلك بمثل موت النبي ص او غير ذلك فلا ريب انه لا اجماع
على مشاركتهم ح مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا اثمر القول بشمول
الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فلا بد ان يثمر القول
باختصاص الخطاب للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فيصير هذا من ثمرات
الاطلاق المتعلق بالغائبين او الحاضرين ومع حصول الشك في عموم الخطاب للفاقدين على
او التقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات ع
القول باختصاصه للموجودين فلم يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين
ايضا ولو فرض لك في ذلك توهم تفرقة بينهم الخطاب للحاضرين والغائبين في العموم والخصوص
فقد عرفت ان ذلك على تقدير صحته رجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط اذن المعصوم

انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين يعني ان العموم
لما كان غير مقيد بوجدان الاذن وهو شامل للفاقد والواجد فينتفي اشتراط الاذن لان
الخطاب لما كان بالمعدومين قاطبة فينتفي اشتراط الاذن ودعوى كونهما متساويين بمعنى ان
كل معدوم فهو فاقد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم واختلاف
الاحكام بالعنوانات وان تصادقت مصاديقهما قد عرفت فيه التخلف وعدم الاستلزام فان
قلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل قلت على
القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم بالدليل فان الدليل ان كان هو فقدان الشرط
فهما مشتركان فيه وان كان شيئا آخر فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص الاول مرضي دون الثاني
لكون الباقي اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين
والمعدومين معا وضعف المعدوم في جنب الموجود يندفع هذه الحزازة احتج المخالف بان
رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالضرورة ولا معنى للرسالة الا بتبليغ الخطاب وبحجية
العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة الى الآن من دون نكير وذلك
اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد بتبليغه على سبيل المخاطبة وعدم
لزوم الخطاب لو اريد ما يتم ايضا الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم المقصود
من هذه الخطابات على الوجه الذي قصد من الحاضرين ومشاركة الرسول بينهم لا يقتضي ازيد
من ذلك والجواب عن الثاني منع احتجاجهم عليهم من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات
اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم واختلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم في الجملة يعرفون بثبوته لما ثبت
عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة ونظيره في الفقه كثير غاية الكثرة
الا ترى ان المتخاصمين في انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة وعدمه اذا اورد احدهما
على الآخر برواية تدل على مذهبه في بعض الافراد كالرواية الدالة على ان الطير اذا وطأ العذرة
ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضأ به للقائل بالنجاسة والرواية الدالة على عدم تنجس القربة
بموت الجرذ فيها للخصم لا يرد احدهما على الآخر بان ذلك في مورد خاص ولا يشمل العذرة
البول والدم ولا عدم جواز التوضؤ عدم الشرب وكذا لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات

ولاالقربة

ولا القربة غيرها من المياه القليلة بل دفع احدهما دليل الآخر انما يكون من جهة القدح في السند
او الدلالة او الاعتضاد او غير ذلك وذلك لانهما يسلمان ان عدم الفرق بين افراد النجاسة
وافراد المياه اجماعي فالغرض من الاستدلال اثبات نفس الحكم لا عمومه وشموله وبالتامل
في هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المتأخرين من عدم ذكرهم الاشتراط حين الاستدلال
بتلك الخطابات مع انه هو العمدة وادعاؤه ان ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم
مما تحكم البديهة بفساده مع ان جماعة منهم ادعى ان الاشتراك في الحكم بديهي معلوم بالضرورة
من الدين وهو الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة قد ثبت من الضرورة والاجماع بل الاخبار
المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوي ايضا في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ان
المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الظاهر ان الدليل
المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة
الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان العادل او نائبه لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين
بل لو فرض فقد الموجودين للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين لكانوا مثل
الموجودين كما اشرنا سابقا وقد نص بذلك مولانا الصادق ع في رواية ابن ابي عمير والزهري
في الجهاد لان حكم الله في الاولين والآخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون
الاولون والآخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسأل عنه الآخرون
عن اداء الفرائض كما يسأل عنه الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء يستدلون في جميع
الاعصار بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل وافعلي ونحو ذلك فلا ريب في عدم شمولها فالمقصود
انما هو اثبات نفس الحكم واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزل
في جماعة نشأوا بعد النبي ص وما ورد من ان كثيرا منها ورد في الائمة ع مثل قوله تعالى كنتم خير
امة اخرجت للناس مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو في الظاهر مع انه تعالى قال لليهود
فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك كله مجاز اريد به مطلق التبليغ ولا ينحصر التبليغ
في الخطاب كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج به من ورود الامر بقول لبيك بعد قوله يا ايها
الذين آمنوا ولا بشيء من آلائك يا ربي اكذب بعد قراءة فباي آلاء ربكما تكذبان مع ان لبيك لا

يدل على كون الخطاب معهم بل الظ ان المراد منه اظهار الايمان سيما مع ملاحظة علمهم استحبابه
بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ص وكذلك في الاية الثانية
مع ان غير المكذبين مامورون بذلك البتة والمكذبون لا يقولون ذلك وكذلك الحجاجية
بمثل قوله تعالى لينذركم به ومن بلغ لعدم انحصار الانذار في الخطاب كما مر وكذلك بقوله ع فليبلغ
الشاهد الغائب بل هو على خلاف مراده ادل وههنا كلمات واهية واستدلالات سخيفة اعرض
لا يليق بالذكر منها الاستدلال بمثل قول المصنفين في كتبهم واعلم وتامل وتدبر ولا ريب
انه مجاز اريد به الايصاء بل هو نصب علامة للاغلاق والاشكال كنصب الاميال للفراسخ
وقد يقال ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن قام الكتاب والمبلغون واحدا بعد
واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان الكتابة نداء مستمر من ابتداء
صدور الخطاب الى انتهاء التكليف والتحرير ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود
اللفظي ومنه الى المعنى فمن حيث هو قاري هو متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع
ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يسلم فيما ذكره كون الخطاب من الله تع
في كل زمان بالنسبة الى اهله وكما ان في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدوم
لانتفاء احد المنتسبين فكذلك في الازمنة المتاخرة لا يتحقق المخاطبة عن الله تعالى لانقطاع
وامتداده بحسب الازمان اولا الدعوى فلم يبق الا تبليغ نفس الحكم وهو مسلم وقوله فمن حيث هو
قاري متكلم نعم هو متكلم لكنه حاك للخطاب المتقدم لا انه مخاطب بكسر الطاء تنبيهان الاول
قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس الوحي
لان الخطاب عن الله تعالى ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله
ناظر الى تفاوت احوال الحاضرين والغائبين وكيفية فهم الخطاب فان قوله تع فاذا قرئ القران
فاستمعوا له وانصتوا مثلا قد فسر في الاخبار الصحيحة بالقرائة خلف الامام فلعل في مجلس الوحي
كان قرينة لارادة ذلك كانت خافية عن الغائبين فخاطبهم بذلك مع ارادة الخاص قبيح فلا بد
من القول بتشريكهم معهم بدليل اخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى اي التقدير فيختص
بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان موجودا حينئذ ويظهر الوجه

بعدما ايها الناس و استحبابه

مما تقدم

مما تقدم الثاني ان ثم الصيغ المفردة مثل افعل وافعلي وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب
بها وانما المشاركة بالدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك وكذلك خطاب الرجل لا يشمل
المراة ولا بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك اثبت الاشتراك في غير ما يختص باحدهما يقينا
كاحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمراة واحكام عقوبة الحشفة وما يتعلق بالخصيان ونحوهما
بالرجال واما الاحكام المختلفة فيها فقيل ان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه الدليل
وقيل بالعكس والاول اظهر فاثبات الجهر في الصلوة الجهرية انما ثبت اختصاصه بالرجل
بسبب الدليل وكذلك استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع
في المراة ومما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة واثبات دعوى ان الاصل عدم الاشتراك
الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد لا يقال ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من
الادلة القطعية قلنا انهم تفاوه بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر لاشتراك
الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم ومنهم المحقق الخونساري ره
في شرح الدروس ويبالي انه في مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلي في اوايل كتاب الحدود من
شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل ذلك
اللفظين مختصة بهما ومثل لفظ الناس وذرية ادم يشملهما ومثل المومنات والمسلمات
يختص بها واما مثل المومنين والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص لنص اللغويين
العرف واحتج الخصم بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك
وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده ابن الحاجب وغيرها ومما ذكرنا
يظهر ان خطاب النبي ص بقوله تع يا ايها النبي ويا ايها المزمل وغيرهما لا يعم غيره المقصد
الثاني في بيان بعض مباحث التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على
قصر ما ليس بعام حقيقة كذلك كالمعهود ومن ذلك تخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة الى
اجزائها والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج انضمامه الى غيره كالاستثناء
المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما
عقلي كقوله تعالى خالق كل شيء والمراد غير ذاته واضلال العباد واما لفظي كقوله تع خلق لكم ما في الارض

قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك ازكى لهم ان الله خبير بما يصنعون وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن

البحث في الخنثى

في منتهى جواز تخصيص العام

جميعا ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى التخصيص الى كم والاشهر انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك اكرم اهل المصر الا زيدا او عمرا وقيل لا بد في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة الجموع من بقاء ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد نحو له علي عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل في محصور قليل فيجوز التخصيص الى اثنين مثل اكرم بني تميم الطوال او ان كانوا نواطوا الا او الى ان يفسقوا او قتلت كل زنديق وهم ثلثة ولعله ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلثة واكثرها اثنان ومن اعظم الشواهد على ان العام يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا اليه وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور كثير فكقول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم ان وضع الحقايق والمجازات شخصية كانت او نوعية يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك في مراتب القرب وهو سهل اذ ذلك في الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعادم النظير كما في الافراد الخفية الفردية في العام واللوازم الغير البينة اللزوم فما يترجح جوازه في ظن المجتهد فيجوز وما ترجح عدمه فلا وما تردد فيه فيرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة في نوع العلاقة في المجاز يوجب العموم في الجواز غفلة مما حققنا في اوايل الكتاب وفي اوايل الباب اذ عرفت ان نوع العلاقة المراده غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف في جميع انواع العلايق وسنبطل ما استدل به المجوزون واحتج الاكثرون على ذلك بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلثة ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستنكارهم ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا محض الغرابة والمنافرة الموجبين لنفي الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباحه في كلام الحكيم

سيما الحكيم

١٠٢

سيما الحكيم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغة والقطع بعدمه في كلام الحكيم ايضا مطلقا غير واضح والمقام قد يقتضي ذلك احتج مجوزوه الى الواحد بامور الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجوز الى ان ينتهي الى الواحد ورد بمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع بخلاف الاكثر وعورض بان الاقل متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر فانه متيقن المراد من الكل خاصة على ان اقربية الاكثر يقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وفي اصل الاستدلال وجميع الاعتراضات نظر اما في الاعتراضات فان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا بيان جواز اي فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فانما يتمشى منع اذا علم التخصيص في الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك بامثال ما ذكر ولا يمكن ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات فيه ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين مائة واحد منهم مجوسي والباقون اهل الكتاب وورد بعد ذلك نهي عن قتل المجوسي وورد نهي اخر بعد ذلك عن قتل اهل الكتاب وفرضنا تساوي الخاصين من حيث القوة فمن يلاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبني على النهي الاول ومن يلاحظ تيقن الارادة فلا بد ان يبني على الثاني ولكنك خبير بانه لا معنى لدخول الاقل في الاكثر فان المجوسي ليس من جملة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك في المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية بقدر الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما لو قال الا من بعضهم النكرة المطلقة الموكول تعيينها الى اختيار المخاطب ولكن ذلك فائدة كلية تنفع لا يفيد للاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن بصدده فالتحقيق في الجواب ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما بينا والمراد بلفظ الاولوية في كلام المستدل وفي جوابنا هو المستحق الممكن الحصول مقابل الممتنع مثل قولهم واو لو الارحام بعضهم اولى ببعض لا الارجح كما هو غالب الاستعمال والغفلة عن ذلك انما هو الذي اوجب مقابلته بهذه الاجوبة والاعتراضات فحاصل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام

في الخصوص والعموم هو العموم والخصوص وهو في الكل موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد
بالجواز دون بعض وليس مراده بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل بما ذكر وحاصل الجواب انا
ان الذي ثبت من استقراء كلام العرب من الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال
في الجمع القريب بالمدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى يتساوى الكل فيه ومما يظهر من بعضهم
ان العلاقة هو علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما
اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو مساو في الجميع ففيه ان افراد العام ليست
اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في
الجزء انما يثبت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركيب حقيقي وهو
مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل العشرة ايضا اساسا فضلا عن
صورة ابقاء الواحد واتفاق الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد
لا يدل على صحة هذا الاطلاق كما سيجيء وجواز ابقاء الجمع القريب بالمدلول فيه ايضا لا
يلزم ان يكون بسبب علاقة الجزئية فان الجزئيات معتبرة والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص و
ان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه بوجه لان المراد بالعشرة في الحقيقة
هو مميزه مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود وكان المعنى له علي دراهم عددها
عشرة وكذلك الكلام في الاعداد التي مميزها في صورة المفرد فان معناها جمع ومما ذكرنا
ظهر ايضا ان العلاقة ليست من باب استعمال الكل في الجزء ايضا وانما هو في العام والخاص
المنطقيين ثم ان صاحب المعالم ره اجاب عن اصل الدليل بان العلاقة في ذلك المجاز انما
هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وهي انما يتحقق في كثرة يقرب من مدلول العام
فهذا وجه الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيها بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون
ذلك من جملة العلائق من باب الواضحات التي لا يحتاج الى البيان مصرح في كلام اهل
الاصول والبيان والظاهر ان كونه علاقة اتفاقي وما يتراءى من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق
الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلائق خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص
الى المش والمحقق البهائي في حاشية الزبدة حيث نسبه الى القدماء فهو ناظر الى تغيير العبارات

من حيث

من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثني
عشر وذلك الاختلاف في اللفظ والا فلا اختلاف ولاصحاب هذا القول ايضا حجج واهية
اخرى منها قوله تعالى وانا له لحافظون وفيه انه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب
ذكر العام وارادة الخاص فكانه لاجتماعه جميع صفات الكمال لاثبات الكاملة في كل واحد
سيما لفظ وصف الحافظية صار بمنزلة العام او لان العظماء لما جرت عادتهم بانهم
يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى
الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين
واجيب بمنع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل للمعهود ثانيا والظاهر ان مراده
عهد الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم الجمع والاطلاق على الواحد على سبيل العهد غير واضح
وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم ع فلا وجه لرده والصواب في الجواب ان يقال ان
ذلك ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله صلعم
للحرب بعد عام احد القى الله تعالى الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه
الصغار والافحام عن الحرب ويكون سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد ان تثبط رسول الله
عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من
الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم بن مسعود وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم
ووجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان الناس يعني ابا سفيان وجيشه وتكلم على مقتضى مقصدهم
وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع في المحاورات وفي
تكرير المعرف باللام ايهام الى المبالغة في الاتحاد ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا
اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز وفيه انا قد حققنا في اول
الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة قائمة هنا على ارادة
الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولنا جاءني رجل بالامس عندي
لا من قبيل جاءني رجل فكما ان للنكرة اطلاقين قد مر بيانهما فكذلك العهد الذهني
المساوق لها في المعنى والحاصل ان المراد بالمعهود الذهني سواء قلنا باشتراك المعرف

باللام بين المعاني الاربعة ويعين ذلك بقرينة او قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعماله هنا
في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمال
الكلي في الفرد وان كان على سبيل المجاز ايضا فهو من باب استعمال العام المنطقي في الخاص
لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن المبحث احتج مجوزوه الى الثلثة والاثنين بما قيل
في الجمع ان اقله ثلثة او اثنان وفيه منع واضح اذ لا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه
بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلاثة والاثنين ولا تامل في الفصل
وفيه ان من ينكر التخصيص الى الواحد والاثنين والثلاثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ايضا
وحجة التفصيل مع جوابه يظهر بالتامل فيما ذكرنا قانون اذا خص العام فهل هو حقيقة في الباقي
او مجازا اقوال وقبل الخوض في المبحث لا بد من تمهيد مقدمتين الاولى ان الغرض من وضع
الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لاستحالة استفادتها لغير العالم بالوضع ايضا غير ممكن
لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى
فالعلم بالمعنى متقدم على العلم بالمعنى بل انما الغرض المقصود من وضعها تفهيم ما يتركب من
معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها للعالم بالوضع فان قلت فما معنى الدلالة ايضا
ومعنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع
ينافي ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على معناه هنالك
صيرورته موجبا لتصور الموضوع له ومرادهم ثمة في نفي كون استفادة المعاني غرضا في
الوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ فجمع القاعدتين ان الالفاظ
قد وضعت بازاء تلك المعاني لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن
من تركيبها حتى يحصل المعنى المركب ويحصل به تفهيم المعنى المركب ولما كان المقصود من
وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوف غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها
مع بعض ولا بد ان يكون الاستعمال ايضا على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة غالبا عن
الارادة بمعنى ان المدلول غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد هو
مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم يكن مرادا للافظ في نفس الامر ولا بد ان يكون المراد

موافقا

موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية فلا استبعاد في ان يقال مرادهم من الدلالة
في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ ويتضح عدم المنافاة غاية الوضوح
فالمشترك لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت الا للمعنى الواحد وقد مر تحقيق ذلك
في محله وان ابيت الا ان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه
لاجل تصور المعنى مطلقا وقلنا انه حاصل في المشترك اذا تصور معانيه بمجرد تصور لفظه
فكيف ينكر دلالته عليه وعدم جواز ارادة اكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم
تصور اكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل
اللفظ او استعمله من لا ارادة له اصلا كالنائم والساهي فنقول ان تصور معنى المشترك
ليس عين تصور ما عين له اللفظ ليحصل من تصوره تصوره اذ الواضع قد عين اللفظ ازاء
كل منهما استقلالا فلم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال
الانفراد والتعدي عنه خروج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ يعني ما عين له اللفظ
لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحد فراجع ما حققنا لك في اوائل الكتاب وتصور الى
ما ذكرنا يظهر كلام المحقق الطوسي في بيان احتياج حدود الدلالات الى قيد الحيثية و
لا باس ان نشير اليه وان كان خروجا عن مقتضى المبحث فالعلامة الحلي في شرح منطق التجريد
بعدما اورد الاشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا
بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه فح يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين
فباعتبار دلالته عليه من حيث الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله
في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه يعني على المصنف ان يقيد في الدلالات
الثلثة بقوله من حيث هو كذلك والا اختلت الرسوم قال ولقد اوردت عليه قدس سره هذا
الاشكال فاجاب بان هذا اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الارادة والقصد
واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد
لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه العلامة في موضع اخر ان دلالة
اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ

واشارة الى الارادة في الدلالة وتوجيه

العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

واستفادة العالم بالوضع؟

اذا اطلق واريد منه معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد

به احد المعنيين لا يراد به المعنى الاخر ولو اريد ايضا لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع لان

قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدل الا على [معنى] واحد فذلك

ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزءه فتضمن والا فالتزام وتوضيحه ان الكلم [الالفاظ]

الموضوعة لما كان مقتضاه ان يكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها

ما اراده الواضع على حسب ما اراده ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه

مستقل غير ملتفت فيه الى معناه الاخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله في حال

الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم استعمال المشترك في معنييه حتى يقال انه اتحد مصداق [الدلالة]

المطابقة والتضمن مثلا فح فاما يستعمل اللفظ في الكل او في الجزء على سبيل منع الجمع وفي

صورة استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى له لا يستلزم جواز ارادته

منه حتى يدل عليه ايضا فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الاخر الذي هو الجزء

واما مجرد تصوره فح فلا يستلزم كونه مدلولا له بالفعل على ما قدمناه لكون ذلك خلاف

مقتضى الوضع وح فلم يرد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه

فمطابقة وان اعتبر دلالته على جزئه من جهة كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته

على لازمه ان كان له لازم بمعنى الانتقال من اصل المعنى الى ذلك اللازم فهو التزام

ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن لا اذا استعمل

اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكذلك في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع

له بوضع على حدة فهو مطابقة جزما على ما مر من التحقيق فاللفظ اما مستعمل في الكل سواء اعتبر

فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية ام لا واما مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة

التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقة التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه من

جهة وضعه له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك عن المطابقة التي هي

في ضمنها وهو احد معنى المشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة المعنى الاخر الذي هو ذلك

الجزء بعينه [بوضع] مستقل وظهر ايضا انه لا ينتقض كل واحد من التضمن والالتزام بالاخر بان يكون

جزء احد المعنيين لازما للاخر او بالعكس فان صدق كل منهما على الاخر يستلزم [جواز] ارادة كل واحد

من المطابقتين فلنفصل الكلام ليتضح المرام فنقول ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك

بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة

اللفظ على تمام ما وضع له فينتقض بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه

مطابقة ويصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم

واللازم واقول انا لا نسلم ان دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل وبتبعيته كما هو معنى

دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك

تمام ما وضع له بوضع اخر لان الدلالة على تمام ما وضع له انما هو تابع جواز الارادة

الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز

ارادة الاخر معه مثلا في حوالينا رستاق مسمى بالكزاز مشتمل على قرى كثيرة احدها

مسماة بالكزاز فاذا اطلق الكزاز واريد منه ذلك الرستاق فانفهام تلك القرية انما هو

بالتبع في ضمن انفهام الكل ولا دلالة ح لا يدل على تلك القرية الخاصة بخصوصها ولا يجوز

ارادتها ايضا فهو غير مدلول للفظ بالاستقلال ح نعم ان جاز ارادة المعنيين المطا[بقين]

مدلول تضمني ومن حيث احدهما الاخر فهو مطابقي مو[لد] واذا اطلق على الجزء كان دلالته

عليه مطابقة الى اخر قلنا لا نم ح صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو

الدلالة التضمنية اذ المراد بها دلالته عليه في ضمن الكل وبتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة

الكل الذي ذلك المعنى جزؤه وهو ممنوع كما ذكرنا ومما ذكرنا يظهر الكلام في الملزوم واللازم

وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقة مطابقة لارادة الالفاظ الجارية على قانون الوضع

كاف في دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالاخر ومما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق

الطوسي ره من قوله لا يراد منه معناه التضمني فيما نقله العلامة ره عنه لا يراد منه معناه

التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه

الاخر ومن قوله فهو انما يدل على معنى واحد لاجزائه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد

كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقين الذي هو الكل وتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على

ولم يخالف لقانون الوضع لاحتاج
ح الى قيد الحيثية والقول بان تلك
القرية من حيث انه جزء الكل متضمن؟

المطابق الاخر الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك تقدر على توجيه اخر ما نقله عنه الناقل بالمعنى في توضيحه وبالتامل فيما ذكرنا يظهر لك ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بامور لا يرد عليه مثل الزامه بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد ويندفع بان مراده اجتماع الدلالات التي يتوقف على الارادة وهي الدلالات المطابقيات والتضمن والالتزام ليس من هذا القبيل ومثل انه يلزم ان يكون الدلالة التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر ايضا اذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة ومثل ما قيل انه بعد تسليم عدم ورود ما ذكره لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انه مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل اليه فهمي القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا كله فالمتهم انما هو فكري والله يهدي من يشاء الى صراط اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم منها الدور لمنع توقف افادة الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند لذلك المنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع ومتى حصلت المفردة مع نسب بعضها الى البعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة اقول وتحقيق المقام ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات نوعية وفائدة الوضع النوعي افادة معاني اشخاصها من تحقق نوع التركيب في ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل او المفعول ايضا مثلا على النهج المعروف من الاعراب والتقديم والتاخير موضوع لافادة صدور الفعل

عن الفا

عن الفاعل ووقوعه على المفعول فاذا الشخص في مادة ضرب زيد عمرو افاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو وضرورة حصول الكلي في ضمن الفرد اما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدم الكلام فيه وما يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت في اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات الثانية الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضعين وقيل ان خلافهم انما هو في الاول واما في الثاني فمثل له على عشرة الا ثلثة فهم ايضا يقولون بافادة النفي وربما اعتذر لذلك بان قولهم بذلك انما لاجل مطابقة لاصل البراءة لا لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك في بحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة في المقامين للنقل عن اهل اللغة والتبادر ولان كلمة التوحيد يفيد بلفظه اتفاقا والقول بان دلالتها شرعية ظاهر الفساد لان النبي كان يقبل ذلك من اهل البادية الغير المطلعين بحال الشرع ولا انهم يريدون به ذلك لما قبله منهم واستدل الحنفية بقولهم لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والوجه في تقريره انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولي مع ان حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه انه لما لم يجز استثناء الطهور عن الصلوة للمخالفة فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى منه يعني لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بطهور او المستثنى منه يعني لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانه بالطهور والمطلوب نفي امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضي امكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية وح فالحصر بالنسبة الى الاحوال الطهور وان جامع جميع الكمالات المتصورة للصلوة لا الى سائر شروط الصحة حتى يلزم انحصار جهة الصحة في الطهور فيصير سببا للصحة فيلزم المحذور وقد يوجه بارادة المبالغة في المدخلية والحصر الادعائي وما ذكرناه اوجه وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرناه وهو عين ما جعلنا حقيقة في الاستثناء سلمنا عدم الظهور لكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز من الاشتراك وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعينا بالتبادر فلا يضر الاستعمال لغيره ومن ذلك يظهر الجواب عما استدل بعضهم بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا فانه

استثناء منقطع اذ المراد اخبار عن حال المؤمن انه لا يفعل ذلك الا خطاء او المراد الرخصة فيما فيما حصل له اللفظ الجواز كما اذا اصاب المؤمن صيداً فقتله او حربيا بسبب اختلاطه معهم ولا يتميز الخطأ فيما لو لم يكن فيه قصد حتى لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة **الثالث** اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة كونه تناقضا بحسب الظاهر فقيل ان المراد بالعشرة مثلا في قولنا له علي عشرة الا ثلثة هو معناه الحقيقي ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم استند الحكم الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض اختاره العلامة واكثر المتاخرين والاكثرون ومنهم السكاكي في المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والقاضي ابو بكر على ان مجموع عشرة الا ثلثة اسم لسبعة كلفظ سبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخرين والرابع اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق كما مر فيلزم ح ان لا يثبت في ذمة من قال ليس له علي شيء الا خمسة شيء لان الخمسة مخرجة عن شيء قبل اسناد النفي الى شيء فهو في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات ايضا نفيا فاو اشير الى عشرة مجتمعة تخصيصه و قيل جذ منه العشرة الا ثلثة منه فلا يتصور هنا اخراج الا من الحكم فان المفروض انه لا تخرج اشخاص الثلاثة من جملة عشرة بل المراد اخراجها عنه بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود في الكلام فان قلت هذا كله على ما قررت منه من لزوم التناقض وكيف المناص من ذلك على ما اخترت قلنا في ظنك غفلة عن حقيقة التخصيص وملتبسا عليك امر البداء فانا اذا اردت من الاخراج في قولهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة البداء والاستدراك كما لو سهى المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكر بعد ايقاع الحكم على المخرج منه او جهل كونه داخلا وحكم بالمجموع ثم علم فاخرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور في كلمات الله تعالى وامثاله في الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس ذلك بجزما فان قلت فعلى هذا فيكون الهيئة الاستثنائية استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب

المقصد الثالث في دفع التناقض الوارد في الاستثناء

التجوز في الهيئة الاستثنائية كما لا يخفى وان اردت من الاخراج اعم من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا في نفس الامر فلا تناقض ايضا وهو المراد في التخصيص وبيانه ان القائل ليسند الحكم اولا بالباقي ولكن يؤديه بلفظ الاسناد الى الكل لنكتة ثم يجيء بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويظهر بذلك انه انما اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رايت اسدا يرمي فلا يرتب احد فان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمي للعدول عما هو ظاهر المراد من لفظ الاسد لا يمكن ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب السكاكي بجعل الاسد شاملا للاسد الادعائي مع انه ايضا مجاز كما لا يخفى والمراد به غير ما هو مدلوله اللغوي جزما كما لا يخفى واما النكتة التي اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة ليستلزم تعداد اسامي الباقي وهو متعذر غالبا او متعسر فلا بد ان يجعل مقامه شيئا يتمكن به عن ذلك فيطلق عليه نفس العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء او ما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او يأتي باسم اخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد والعدول في الاعداد من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا لا بد ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى ولبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مع التمكن من قوله تسعمائة وخمسين عاما وهي ان عدد هذا الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث **والحاصل** ان مقتضى ارادة التخصيص اللائق بكلام الله تعالى واوليائه الذي هو محط نظر الاصولي هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تاديته بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بملاحظة ظاهر الارادة وان لم يكن اخراج في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في دفع التناقض حيث قال ولك ان تريد انه يخرج عن النسبة للاعتقاد الى المتعدد بان تريد جميع المتعدد وتنسب الشيء اليه فتاتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم تُرد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة لتخرج عنه شيئا ثم تفيد الاعتقاد فان اراد به ما ذكرناه فهو والا فلا تركب في النسبة المستفادة من الكلام ليمكن ويجعل بعضها متعلقا للاخراج وبعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا يتأتى ح على ما هو التحقيق

مر عصام الدين حاشية على شرح الجامي

من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل وبما حققنا ظهر انه لا ورود للايرادات التي اوردوها على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت الجارية الا نصفها لو اردت بالجارية نصف كلها والتسلسل لو اريد ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا ومن ان ضمير نصفها عايد الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها لا نصفها وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء اخر ليلزم المحذور واما رجوع الضمير الى كل الجارية فجوابه ان الاخراج اذا كان من ظاهر المراد لا نفس الامر على ما حققنا فالضمير ايضا يعود الى الظاهر المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام ويظهر مما ذكرنا الجواب عن ساير الايرادات التي لم نذكرها ايضا ثم ان هذا القول الذي ابطلناه كان في مخصوص في كتبهم بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول الذي ابطلناه كان في مخصوص في كتبهم بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص المنفصل ايضا وقال انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى البعض بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى قبحه دون التجوز بالقطع بمعنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم فان الكلام انما هو في تصرف المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم به الى الخارج او تصرف في الحكم واحال الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك واقول مضافا الى ما مر من بطلان هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق اولى من ان مفاسد هذا القول لزوم اللغو في ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ لا فايدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ هو تركيب معانيها وتفهيم التراكيب والاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى نفس مفهوم العام ولا اسناده الى شيء سواء كان اسنادا تاما او ناقصا فما الفايدة في ارادتها فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه اولا لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى البعض واخراج بعض اخر عنه قلت انما يتم هذا لو جعل العام في الكلام موضوعا لان يحمل عليه هذان الحكمان مثل ان يقال كل انسان اما كاتب او غير كاتب واين هذا

بانحن

تما نحن فيه وليس معنى قولنا اكرم العلماء الا زيدا العلماء يجب اخراج زيد من جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف في صحته وكونه حقيقة ح ودعوى كون هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في اداء المعاني وايهاماتهم انما هو بعد تصحيح اللفظ بل جعله فصيحا ايضا نعم ملاحظة اعتباراتهم في البلاغة يتم فيما اخترناه كما اشرنا من جعل الاسناد اولا متوجها الى العام ثم نصب القرينة على خلافه للنكتة التي ذكرنا وغيرها وحاصل الكلام وفذلكة المرام ان علينا متابعة وضع الواضع او رخصته في نوع المجاز والذي نفهمه من اللفظ كون لفظ العام موردا للاسناد ومقتضاه كون مفهومه موردا للاسناد وليس في الكلام اسناد اخر متعلق بالباقي فلا بد من التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والعضدي استشهد هنا اشياء ساجد بدا في تحقيق المقام وبه اخرج كلام القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلاثة الى اثنين وحاصله ان هنا مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها اخرجت عنها الثلاثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فان قلنا ان قولنا عشرة الا ثلثة معناه الحقيقي المفهوم الاول فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة رده والمتاخرين الى احد القولين وطريق الرد على ما فهمه التفتازاني ان القول الثالث بان المعاني مفردات الهيئة التركيبية قال وعلى اي حال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية وانما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك مما حررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هي احد المفردات في السبعة مع ان تفسير قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور مناف لوضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج وغير ذلك ايضا واما قول القاضي يعني كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حدة حتى يرد عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلاثة يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم دلالة لتمييز بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب كالطاير الولود

معنى

للحفاش ومثل ذلك اربعة مضمومة الى الثلاثة لها ومثل بنت سبع واربع وثلاث لاربع عشر
وهكذا ويرد عليه ايضا انه مستلزم لخلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
وان ذلك يتم لو كان معنى عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ويتبادر منه كما عرفت
العضدي وهو ممنوع ومستلزم لان لا يكون الاستثناء تخصيصا ايضا كما لا يخفى وتنزيل مذهب
الجمهور الذي اخترناه على ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلاثة كما فهمه العضدي ايضا يستلزم
وحدة الحكم فليس هنا نفي واثبات وانت خبير بان جميع ذلك خروج عن الظاهر ومخالف لقواعد
العرف والعادة واستقصاء الكلام في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام
تضييع للايام الرابعة الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا ايضا واختلفوا
في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل وقيل بجواز المساوي والاكثرون على
جواز الاكثر ويلزمهم جواز المساوي بطريق الاولى وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره
فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال منهم وان كان العالم منهم واحدا واعتبر المحقق في الجواز ان لا
ينتهي الكثرة الى حد يقبح استثناؤها عادة مثل ان يقال له علي مائة الا تسعة وتسعين و
نصفا احتج الاكثرون بامور الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك
من الغاوين مع قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا بان الاكثر
المستثنى اقل منه لزم ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الاخر وهو ممنوع فان الاية
الثانية يدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة فيكون الباقي من العباد بعد اخراج
الغاوين في الاية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة وبما قررناه وحققناه في وجه الاستدلال
يظهر لك فساد كل ما اورد عليه فلا نطيل ببيانه نعم يرد عليه انه لا يدل على جواز الاكثر لجواز التساوي وقد يقرر الاستدلال على وجه اخر وهو ان يضم الى الاية الاولى قوله تعالى وما
اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بتقريب ان كلمة من بيانية والغاوون المتبعون للشيطان فاذا
كان اكثر الناس غير مؤمن بحكم الاية الثانية فيكون متبعوا الشيطان الغاوون اكثر الناس
ورد بان المراد من قوله تعالى عبادي هم المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى

منقطعا

الفصل من الرابعة في اقصى ما يجوز من الاستثناء

٢ استثناء م

منقطعا فلا اخراج سلمنا ولكن لا نسلم اكثرية الغاوين لان من العباد الملائكة والجن وكل الغاوين
اقل من الملائكة واجيب بان المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك
يحمل قول القائل له علي الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف ممنوع وصرح رد على قوله لكن لا نسلم اه
المفسرون بان المراد من العباد بنو ادم الثاني اجماع العلماء على ان من قال له علي عشرة الا
تسعة يلزم بواحد فلولا صحته لحكموا بالغاء الاستثناء والزموه بعشرة كما في المستغرق الثالث
قوله تعالى في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته ووجه الاستدلال واضح ثم ان لي اشكالا
في هذا المقام لم يسبقني اليه فيما اعلم احد من الاعلام وتحقيقا للحق وتخليصا عن موقف
الكريهم المنقام ولكنه لا ينفع لما يرد من جهته على الاقوام وهو انهم ذكروا الاختلاف
في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر الى شاذ
من العامة وجواز استثناء الاكثر الى المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل
والمنفصل وان الكلام في البحث السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا ومتصلا في
مبحث التخصيص
هذا المبحث في الاستثناء فهذا ينافي نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل ثم بين الاقوال فان
بقوله وقيل
قلت انا نمنع كون الاستثناء تخصيصا والكلام في المبحث السابق انما كان في التخصيص
قلت مع انه ينافي القول بالتفصيل المذكور ثم ترى ان جمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء
تخصيصا لما عرفت من انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له
وهذا معنى التخصيص فعلى هذا المعنى يلزم ان يكون مختار الاكثرين في الاستثناء لزوم بقاء
الاكثر وكون المخرج اقل وكيف يجتمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الاكثر وكيف يجمع
بين ادلتهم في المقامين وما تحقيق الحال والذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا عما
بنوا عليه الامر لظاهر هذه الادلة والتحقيق ما حققوه في المبحث السابق كما اخترناه و
شيدناه واما الجواب عن تلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهي انا قد بينا لك
في اوايل الكتاب ان وضع الحقايق شخصية ووضع المجازات نوعية ونزيدك ههنا ان
الحقيقة والمجاز يعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات مطلقا نوعية

حقيقية كانتا ومجازية والاوضاع النوعية انما هو للعدد المستفاد من تتبع كلماتهم من
الرخصة فالاستثناء مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع
كل واحد من افراده كما يتوقف في الحقايق المفردة والذي القدر يستفاد من الرخصة في ذلك النوع
انما هو المتبع نظير ما بيّنا في العلايق المجازية الا ترى انهم يحكمون بان الاستثناء المنقطع
مجاز فعلم ان في المتصل حقيقة وكذلك يحكمون بان الاستثناء من النفي اثبات بعنوان الحقيقة
لاجل التبادر وبالعكس وهكذا والعدد الذي يتيقن ثبوته من اهل اللغة منا هو لزوم الاخراج
عن متعدد في الجملة واما انه يكفي في ذلك اي اخراج يكون ام لا بد ان يكون على وجه خاص من
كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه واثبات الرخصة فيه من جهة اهل
اللغة وكما ان الحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى النقل او التبادر وعدم صحة السلب
وامثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظايره ومجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة كما مرّ
في محله وبيّنا ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا
يدل على كونه حقيقة فيه والمقصود الاصلي للاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال فح نقول
العدد الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل وكونه مما لو كان المخرج اكثر من الباقي
مما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي ممنوع وعدم الثبوت دليل العدم لكون
الوضع توقيفيا وح فالصور المشكوكة مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد
الحقيقة وكونها من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة المشابهة او ادعاء القلة
فيه للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا ونحو ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انها لا يبعد
ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل وهو علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف
يعدون مثل قول القايل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا لا لان الظاهر منه
بل المخالف لما يفهم من الاستعمال نعم قد يقال ذلك في موضع التحقير والتمليح وكذلك
له علي عشرة الا تسعة ونصف وثلث ومما يؤيد ما ذكرنا ان المستثنى في معرض النسيان
غالبا القلة وان الغالب الوقوع في الاستثناء البياني كما هو غالب في السنة العوام ٢ الا تسعة فضلا عن قوله
هو اخراج القليل وليس ذلك الا المطابقة لاصل وضع الاستثناء وح فقد ظهر لك بحمد الله

ان التحقيق

ان التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع يقرب من المدلول وغفلة الاكثرين
انما حصل من جهة الامثلة المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة
كما هو محط نظر الاصولي والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل
ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر كما بيّنا انفا فلا علينا
ان نجيب عن الامثلة المذكورة التي استدل بها الاكثرون ونقول يمكن دفع الاول
بمنع الدلالة من جهة ان ظاهر العام قابل لاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده
اكثر من ساير الاصناف لا يستلزم كون نفس الاصناف الباقية اقل والمقصود هنا
اخراج الصنف يعني افراد صنف خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص فظاهر الاية
استثناء صنف من الاصناف لا من جميع الافراد واكثرية افراد الصنف لا يستلزم اكثرية افراده
وبالجملة اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف فهو اقل
من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف
الحيثيات والاعتبارات والذي يؤيد ما ذكرنا ان المقصد الاصلي لله تع لما كان هو
الهداية والرشاد فجعل الغاوين مخرجا جعلا لما ليس موافقا للغرض الاصلي كالقليل
الذي لا يعتنى به وفي ابليس العكس بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام
لاصلية تحقق الاصناف فيه ففي كل واحد من الايتين استثناء الاقل من الاكثر ويوضح ما
بيّنا ان لو فرض انك اضفت جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل
من العلماء والشعراء ثلثه وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاضياف الا الظرفاء فيمكن
تصحيحه بما ذكرناه لان الباقي ح اكثر واما اذا لو قيل جاء الاضياف الا زيدا وعمرا وبكرا
وخالدا الى تمام المائة من الظرفاء لعدّ مستهجنا ودفع الثاني بان اتفاقهم على لزوم الواحد
لا يدل اتفاقهم على صحة الاستثناء او كونه حقيقة فان فتوى الاكثرين لعله مبني على
تجويزهم ذلك وبناء الباقين على ان الاقرار عبارة عما يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان
النصوصية ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازي ولما كان الاصل براءة الذمة حتى
يحصل اليقين بالاشتغال فمع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وانفهام المعنى عنه

بمعونة المقام او بسبب التبشير بالاستثناء مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون
اللفظ غلطا كما ان قولهم على عشرة الا تسعة بالرفع لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون
الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو بحت فيؤخذ باول الكلام ويترك آخره
ويدفع الثالث بان المراد والله يعلم لعله لا يقدر على الاطعام الا مكلكم يعني على صفة
الجوع لو اراد الاطعام من غيري وهذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم وسليقة مستقيمة
فلا دلالة فيه على مطلبهم اذا تمهد هذا فنقول لما كان موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة
في المسئلة مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك لان
بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون
كون نفس العام حقيقة وهؤلاء ايضا مختلفون في التقرير فلا بد ان يقال في تحرير محل النزاع
ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا مذهبا لاكثرون الى كون
العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يحصل بعسر العلم
بقدرها والا فمجاز وقيل حقيقة ان خص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء
ومجاز ان خصص بالمستقل من عقل او سمع وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة
في ارادة الباقي وهكذا ما في معناه من التفصيلين الذين بعده فلا يكون العام بنفسه
حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان
خصص بلفظي اتصل او انفصل وقيل حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب
لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه وقد يقوى ارادة
الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى لزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول
القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت صفتهم انهم الطوال سواء
عمهم الطوال او خص بعضهم ولذلك نقول واما القصار منهم فلا اكرمهم من رجع الضمير الى
بني تميم لا الى الطوال منهم وكذلك معنى اكرم بني تميم الى الليل او ان دخلوا الدار الحكم
على جميعهم غايته انه ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم
بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد منهم بشرط اتصافهم بالعلم وانت خبير بان ذلك

كلها تكلفات

وقيل حقيقة
في ازاله الخابر منه

كلها تكلفات باردة وتجشم حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعه مع استلزام التجوز في بعض
المفردات ايضا ليس اولى من حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المفردة مغايرة
للهيئة المفردة وكل منهما موضوع لمعنى واول معنى قولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت
شجاعا مثلا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكذلك تادية التركيب الحقيقة لمعنى واحد لا
يوجب اتحادهما في الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم فجوابه تمامه في قولك اشتريت الجارية
الا نصفها واما قوله اكرم بني تميم فجوابه الى الليل فهو من غرائب الكلام اذ التخصيص هنا
ليس متوجها الى بني تميم بل الى زمان الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذلك ان دخلوا الدار
لم يرد الداخلين منهم والمثال المناسب لتخصيص الغاية اكرم الناس الى ان يفسقوا او يجهلوا
وغرابة تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان وما يقال ايضا ان هذا انما يتم لو
كان اللفظ مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي طرءت بعد
التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا
المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه مما قدمناه في المقدمة الثالثة سيما في المخصصات
المنفصلة كما نقلنا جريان القول فيه عن بعضهم ومما حققناه ثمة يظهر لك انه لا يمكن
ان يقال ايضا ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون
كل من المفردات حقيقة في معناه او عدم كون واحد منها حقيقة في الباقي حجة القول بكونه
حقيقة في الباقي مطلقا ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على
ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير وان الباقي يسبق الى الفهم ح وذلك دليل
الحقيقة والجواب عن الاول انه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر فهو
لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اراد تناولها بعنوان الحقيقة المصطلحة فنمنع
ذلك اولا قبل التخصيص اذ المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع وكون
الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لان جهة انا الباقي جزء
المجموع وان الدلالة التضمنية ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان
وجعلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يقال ان الخاص ليس بجزء للعام بل لان دلالة

ولا مجازا فلا يتم القول
بكون العام مجازا

العام على كل واحد من الافراد منفرداً غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بدون
قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يقال
انه لا ينافي كونه حقيقة في المنفرد بل بمعنى ان الوضع انما ثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان
الكلي التفصيلي الافرادي كما حققناه في مبحث استعمال المشترك في معنييه فافهم ذلك فانه لا ينافي
ما حققناه سابقا من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة ومما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك
بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب
لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجمع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما ثبت ذلك في حال
كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من السبق بلا قرينة وبدونها
يسبق العموم وسبق الغير علامة المجاز وما يقال ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما
المحتاج اليها هو خروج غيره ففيه ان العلم بارادة الباقي انما هو لاجل دخوله تحت المراد
وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى
والعلم بارادته على انه نفس المراد لا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز
واحتج من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على
امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد صار الان لبعضه
فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما ان كون افعل حقيقة في الوجوب
لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك او كذلك لا يقتضي كون مفهوم الامر معتبرا فيه الايجاب لكون
صيغة افعل حقيقة فيه هكذا فيما نحن فيه ونظير ذلك ايضا ان كون الهيئة الاستثنائية
حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لما ورد انه ليس باخراج ما لولاه لدخل
احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل
ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص
فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم
افادته للبعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة
اللافظ فهو ممنوع غاية الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته لذلك

كما هو المدار

كما هو المدار في المجازات واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض لا خراجه والنسبة الى الباقي
وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد كما عرفت بطلانه هنا
سابقا واستدل ايضا بانه لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال
المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان نحو المسلمون للجماعة
والمسلم للجنس او العهد والف سنة الا خمسين عاما مجازات واللوازم باطلة اما الاول
فاجماعا واما الاخير فبالتزام الخصم وبيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يقيد
بقيد هو كالجزء وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه للمنقول عنه ومعه للمنقول
اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك
ان اردت ان لفظة مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد فهو ممنوع
فكيف يدعى الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس او العهد
فهو انما يثبت حقيقته المركب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرد وهو خارج عن
البحث وبيان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء
الاجناس ونحوهما وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع
نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعية ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا وكما ان كون
وضع المركبات حقيقة لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا لما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك
كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا فكما انه لا ينافي كون
العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترنا كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا
ينافي كون المراد من مثل مسلمون جماعة من افراد هذا الجنس يعني المسلم وبعبارة اخرى المسلم
المتحقق في ضمن الافراد حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان
اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع والعهد وتعيين الماهية على مدلولها وان
جعلناها كلمة واحدة موضوعة بالاستقلال لمجموع هذا المعنى فيصير الدفع ان الاستدلال
قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها دلالة
القيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه اريد من كل منهما

عليه(؟) والقول بان المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه كما بيّنا سابقا لا يلائم
ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه والحاصل ان المستدل ان اراد بقياسه
التركيبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان مركبة معهودة في كونها حقيقة
في معانيها التركيبية الحقيقية على المفردات المستعملة الموضوعة بالوضع النوعي للمعاني المنحلة
باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا ريب انه ليس من محل النزاع
في شيء وكون كل منهما حقيقة في معانيها متفق وان اراد مقايسة بعض اجزائها وهي المفردات
بباقي الاجزاء في كونها حقيقة على اجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول
الدعوى وان ادعى في المفردات وضعا مستقلا فلا مناسبة ح بين المقيس والمقيس عليه ولا
جامع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال ومن هذا يظهر جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل
على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه ح وذلك لو
لم يثبت في المقيس ولا معنى للقياس ههنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت ح في المقيس
عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب القيود حتى يقال انه موجود في المقيس بل بسبب جعل الوضع
وهو في ما نحن فيه اول الكلام وبقي الكلام في المثال الاخير وجعله مقيسا عليه ووجه ان الخصم
يفرق بين اسماء العدد وغيرها والتحقيق في جواب منع الفرق بينهما ووجهه ما تقدم في المقدمات
وقد يجاب بان الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول ولا ان الاخراج
وقع قبل الاسناد والحكم وفيه مع ما عرفت من فساد هذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد
وغيرها في ذلك وهو غير ظاهر الوجه والقائل وحجة القول الثالث هو الحجة السابقة واستثناء
الصفة وغيرها لكونها عند القائلين من قبيل المستقل وكذلك حجة القول الرابع هي الحجة
السابقة وضعفها غني عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول فخر الدين فقال في البرهان
والذي اداه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تناوله لبقية المسميات لا تجوز فيه
فهو من هذا الوجه حقيقة في التناول واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة التجوز وضعفه
ظاهر بما مر **قانون** العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا من جميع الوجوه فنفي الحجية
مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان
كان مجملا

(هامش: وجوابه ان عدم الفرق ... على العشرة ... من المفردات ... التخلف ... بالاجزاء ... الاحكام ... العام المخصص ... المفردات ... منه)

كان اجماله في الجملة ففي قدر الاجمال مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص
بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك
واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص متصلا
ومنهم من قال بحجيته في اقل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل
التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف نحو السارق فانه لا ينصرف الذهن منه الى من سرق
ربع دينار فما فوقها من الحرز ومنهم من خص الحجية بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى
البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض لنا ظهوره
في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة اخرى عليه غير المخصص
ولذلك ترى العقلاء يذمون عبدا قال له المولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا
اذا ترك اكرام غير زيد ايضا وايضا العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى انه
كان بحيث يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد خرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيحكم
بحجيته في الباقي واما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولا للباقي قبل التخصيص فهو مستصحب فان
اراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم به ولزوم البداء في المخصص وان اراد التناول
الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب الحكم التناول الظاهري فهو
ما قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة عليهم السلم بالعمومات المخصصة
بحيث لا يقبل الانكار وربما يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العام له
الباقي موقوفة على افادته للمخرج فلو كانت افادته للمخرج ايضا موقوفة على ذلك لزم الترجيح بلا مرجح
وهو ضعيف لانه دوري كالمتضايفين واللبنتين المتساندتين احتج المنكر مطلقا بوجهين
الاول ان حقيقة العموم غير مراد والباقي احد من المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة
سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا **والثاني** انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون
ظاهرا فلا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح
ومدار مباحث الالفاظ على الظنون فكما ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة وتعين
المجاز ولذلك لو قيل رايت اسدا يرمي لتبادر الى الذهن معنى الشجاع لا الجزء ولا ريب ان العام

(هامش: البحث في ان العام المخصص مجمل او مبين)

المخصص بسماع ملاحظة عدم ذكر مخصص اخر معه ينصرف الى الباقي لكونه اقرب الى الاصل المدلول
وكفى ذلك في المرجح مع ما ذكرنا من التبادر والظهور لا دليل لزم ان الوقوع في كلام الحكيم ايض يصرف عن الاجمال لا بمعنى
انه لا يقع المجمل في كلام الحكيم ابدا لوقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل والقاعدة
الناشية عن الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه كحمل كلامه على خلاف
الظاهر اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل الجمع كما ذكره القايل به وان كان يدفع الاجمال
لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دليله لظهور الفرق بين الجمع والعام كما مر ولانه لا
بارادة غيرها بالخصوص مضافا الى ما سنذكره في بطلان ذلك القول ايض ومما ذكرنا يظهر
الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال في ان مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلق
وهذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول بكون العام المخصص مجازا في الباقي ولا ينهض على ان الدليل المستدل به على عدم الحجية
من قال انه حقيقة في الباقي وكيف ذلك وكيف يجتمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان
الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء كان حقيقة او مجازا لان كلا من الحقيقة والمجاز
ظاهر في معناه والكلام ههنا يقتضي الخلاف في الحجية وقد يوجه هنا الاستدلال بحيث
ينهض على القول بالحقيقة بان مراد من قال ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة
فيه من حيث انه احد ابعاض العام لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي فح يقال في
الاستدلال ان تمام الباقي احد الحقايق فلا يحمل عليه بخصوصه ورد بانه لا يجري على القول
بكون المجموع اسما للباقي فكما لا يقول احد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد مما دونها كذلك
لا ينبغي ان يجوز ذلك في عشرة الا ثلثة ولا على القول بان الاسناد وقع بعد الاخراج فان المراد
بلفظ العام هو معناه الحقيقي الاصلي لا الباقي فقط فهو عين الحقيقة لا احد الحقايق ولا
على القول بانه حقيقة في الباقي لاستصحاب تناول السابق وعدم منافاة عدم تناول البعض
لتناول الباقي فان ظاهره انه لم يطرء عليه شيء الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي
وكذلك لا يجري على الدليل الاخر الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى لسبق احد
الابعاض من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير منحصر لان هذا القول لم
ليس لانه احد الابعاض العام كما هو مناط التوجيه في الاستدلال بل لانه هو عام فالظاهر ان

النزاع

النزاع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق و
قول المفصل بالمتصل والمنفصل ايض مبني على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون
المتصل او قول ولعل التفصيل لنا لا اخر في المسئلة ايض على هذا ناظرة الى ملاحظة مناسبة بعض
المجازات للعام دون بعض بحسب المقامات فان ما انبا عن الباقي مثل التخصيص اقوى من غير المنبئ
وكذلك ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه ونظر من قال بالحجية في اقل الجمع الى ان اقل
الجمع هو المتيقن من بين المجازات يعني جميع افراد الباقي والزايد مشكوك فيه فصار حاصل الكلام
انا ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى مجازي وبنينا على القول بالحقيقة في القانون السابق
فلا مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية فيجيء فيه هذا الخلاف المذكور في هذا القانون ومما
ذكرنا يندفع المنافات المتوهمة بين الاصلين ايض واقول الانصاف ان ما ذكر من التزديد
لا يدفع التوجيه المذكور لان مراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج
عن حكم العام فلو فرض تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكرة بعد اولى بل وكرات متعددة
ولم نطلع الا على التخصيص الاول فحتما لا ان التخصيصات حاصل عند السامع ولا ريب ان القائل
بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايض كما هو مقتضى دليله فالمراد
الباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وان احتمل خروجه عنه بتخصيص اخر وح فالعام
يحتمل؟ محتمل الحقايق متعددة فاذا قامت القرينة على عدم ارادة الجميع فيتساوى احتمال ساير
الحقايق ويتم الدليل اذ الكلام في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم من الحقيقة فهو
ذلك نظير اطلاق العام المنطبق على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد لا من حيث الخصوص
وبعد تسليم ذلك فيمنع جريان الاستدلال مكابرة فيتم الكلام فيه مثل القول بالمجاز حرفا
بحرف ومما ذكرنا يتقدح بعد التامل على اجراء الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة فان مراد
من قال ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسمان للباقي وذكر
السبعة بعنوان المثال ويجيء الكلام السابق في الباقي من انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى
حقيقي لمجموع التركيب على قول هذا القائل وكذلك الكلام على القول بكونه حقيقة في غير
المحصور لان لغير المحصور ايض مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل نعم

يخدش فى ذلك ان ذلك انما يتم فيما لو كان افراد العام غير محصور واحتمل التخصيص مراتب متعددة
منه واما على القول بكون الاسناد الى الباقى بعد الاخراج فانت بعد التامل فيما ذكرنا
فى بطلان هذا القول تعلم ان الكلام فى الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق
باللفظ وقد فرض انه ليس الا بالنسبة الى الباقى والتخصيص لم يتحقق فيه بالنسبة الى اللفظ العام
بل انما تحقق بالنسبة الى الاسناد والحكم فاذا اختص الاسناد بغير القدر المخرج فهو يحتمل
المراتب المتعددة ويجرى فيه الكلام السابق ومما ذكرنا يظهر اندفاع المنافاة بين الاصلين
ايض اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية فى جميع الاحوال بل انما هو اذا لم
يطرء هما اجمال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة كما فى المشترك وكذلك المجاز اذا تعددت
المجازات بل وكذلك المشترك المعنوى اذا اريد منه فرد معين فان معرفة ان المراد برجل فى
قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة هو الحبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على
الظاهر كما بينا فى مباحث الاوامر وقد يقال ان الكلام فى القانون السابق انما هو بعد تسليم
الحجية فلا منافاة وهو ايض باطل ومما ينادى ببطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية فى هذا
الاصل بتعدد المجازات واجمالها وهو موقوف على كون المجاز مفروغا عنه فى هذا القانون
فكيف يختلفون بعد ذلك فى الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغى ح تقديم هذا القانون
على السابق وكتب الاصوليين التى حضرتنا الان كلها متفقة فى تقديم القانون السابق
على هذا فقيل والحق ان هذا الخلاف فيما سبق مبنى على فرض ارادة الباقى واما ظهوره فغير
هو الفاضل المدقق الشيروانى ... العالم ره
لازم والقائل بكونه حقيقة يلزمه ظهوره والقائل بكونه مجازا على خلافه اذ المجاز قد يكون
ظاهرا وقد يكون غيره وقس عليه التفصيل فتامل اقول ويظهر ما فيه بالتامل فيما قدمناه اذ لو
بنينا على التحقيق واقتضاء الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران فى معناهما اذا
اتحدا وتعين القرينة على كل منهما فيما احتاج اليه على فرض الاشتراك او تعدد المجاز وقد بينا
لك سابقا بطلان الحقيقة وتعين المجاز فى تمام الباقى واحتمال ارادة ما دون تمام
الباقى خلاف الظ ولا يسند اليه ولو اعرضنا عن التحقيق وتماشينا مع الخصم فى تصحيح الحمل على
الحقيقة فلا يتفاوت الكلام فى هذا القانون على القولين فتامل ويؤيد ما ذكرنا استدلالهم
الثانى

الثانى فانه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل الاول ولكان تكرارا لغوا
اذ الاجمال من جهة تعدد المجاز اخص من عدم الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة او من جهة
احتمال الحقايق ثم يصير العام فى محتملات الباقى على القول بالحقيقة مثل النكرة التى اريد
بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة
وكذلك كل ادلة القائلين بالحجية قابل للقولين من دعوى الظهور ولزوم الذم واستصحاب
التناول وغيرها كما بيناها بل بعضها فى الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم ان ههنا
امرا لا بد ان ينبه عليه وهو ان ظاهر كلام المستدل فى اقل الجمع ان محل النزاع فيما اوكل المتكلم
تعيين افراد المخرج او الباقى الى المخاطب كما لو قال كل البيضات الا ما شئت منها ونحو ذلك وعلى هذا
يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون العام حجة فى الواحد لانه المتيقن ايض
ولم يستثنه المستدل وعمم فى الاجمال ولعل نظر المستدل فى ذلك انما هو التصحيح لا نظر القائل
ان منكر الحجية
بالحجية فى اقل الجمع فان الغالب الوقوع فى كلام الحكيم فى التخصيصات ملاحظة التعينات فى
الاحكام ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى الواحد فى القانون المتقدم ايض
التخصيص الى واحد معين عند المتكلم لا اى واحد يكون وكذلك اقل الجمع عند القائل به ثم
مثلا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
او لحم خنزير قد تعلق الاخراج عن نفى التحريم بهذه الثلاثة بخصوصها وكذلك انما حرم عليكم
عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فاذا ورد النص بحرمة لحم الاسد ولحم الكلب فيجب الاخراج
ايض وهكذا وكما ان الحرمة يتعلق بالمخرج بخصوصه فكذلك نفى الحرمة لا بد ان يتعلق فى الباقى
بتعيينه فلا بد ان يكون الباقى متعينا سواء كان واحدا خاصا او اقل جمع خاص والى ما ذكرنا
ينظر الكلام السابق على الاستدلال واجرائه على القول بالحقيقة ايض كما نبهنا عليه وسيجى
فى القانون الاتى ايض اشارة الى ذلك ومما ذكرنا يظهر لك ضعف ما قد يعارض به من قرينة المجاز
المرجحة للحجية فى تمام الباقى على ما ذكرنا بتيقن ارادة الواحد او اقل الجمع وكذلك ضعف
منع المعارضة فى بيان عدم جواز التخصيص الا بارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه
فى محله هذا ولكنى لم اقف فى كلماتهم تنبيها على ما ذكرنا فانهم ذكروا حجة المفصل بالحجية

فى قبال الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا للمانع فلابد لهم ان يجيبوا عنه بان يقولوا الامل انما
يفيد الحجية اذا تعين فلا ثمرة لهذا الكلام وان اعتمد المفصل فى التعيين على قرينة اخرى
فهذا ليس من حجية العام فى الباقى فى شىء كما لا يخفى بل الحجة ح انما يثبت فى العام مع القرينة
المذكورة **تنبيه** قد عرفت ان المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة
وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج فى الاستثناء والغاية هو المذكور بعد اداتهما وفى الباقيات
هو الغير المذكور فالباقى فى قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس العلماء وفى اكرم العلماء
الى ان يفسقوا هو غير من فسق من العلماء والمخرج فى اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو الغير
الصالحين منهم وفى اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفى اكرم العلماء شعرائهم
هو غير الشعراء منهم وانت بعد ذلك خبير بطريق اجراء الكلام فى المباحث السابقة فيها من بيان
مورد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتمييز المختار والمزيف **قانون** الحق وفاقا
للاكثرين حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز
وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولا بد فى تحرير محل النزاع وتحقيق
المقام من تمهيد مقدمة ينكشف بملاحظتها غواشى الاوهام وهى ان الفرق الواضح حاصل بين
حالنا وحال اصحاب النبى ص والائمة ع فى طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها عنهم ع ومن
احاديثهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم عارفين بمصطلحهم واجدين للقراين
الحالية والمقالية عالمين ببعض الاحكام من الضرورة والبداهة اخذين ما لا يعلمونه من كلامهم
وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية فى بعض الموارد ويسئلون عنه وقد يعلمون
الخصوص من الخارج وانه مخالف للباقى للافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقى بقرينة
ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال فمكالمة المعصوم لابد ان
يكون معهم بحيث يفهمون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق
اذا سمعوه بدون التخصيص فربما كان الوقت يقتضى التعميم لهم والتخصيص لاخرين وربما كان يتفاوت
الحال من اجل التقية وغيرها وان شئت توضيح الحال فقايسهم بالمقلد السائل عن مجتهد فى هذا
الزمان وانما نقلهم الاخبار الى اخرين فى زمانهم وعملهم عليه هو ايضا لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا

فانكان

فانه كان اسباب الاختلال والاشتباه ح قليلا الا ترى انهم كانوا يشكون فيما لو ورد
عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسألون عن ائمتهم فى ذلك ويجيبون بالعلاج
بالرجوع الى موافقة الكتاب والسنة او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك ثم التخيير او الاحتياط
وهو بعينه مثل الخبر المنقول فى زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار منقولة عنه لنا عن غيره
وبالجملة الحصار من فى هذا الزمان فى الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان
المتعارضات فيها فى غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر لا معارض له الا فى غاية الندرة فكيف
يقاس هذا بالخبر الذى ينقله الثقة عن امامه بلا واسطة الى اهله او الى بلد اخر مع عدم علم
المستمع بمعارض له ولا ظن بذلك مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال وانما عرض
الاختلالات منه بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالايدى سيما ايدى الكذابة و
اهل الريبة والمعاندين للائمة فادرجوا فيها ما ليس منها فنحن فى الاخبار التى وصلت الينا
فى وجوه الاختلال من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بالخبر الواحد
الظنى وعدمه وكذلك فى اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها فى الراوى
وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين ومن جهة الاختلال فى المتن من جهة النقل بالمعنى
مرة او مرارا المختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجب
لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال فى الدلالة بسبب تفاوت
العرف والاصطلاح وخفاء القراين وحصول المعارضات اليقينية والاشكال فى جهة
العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة فى التعارض وان التكليف اليقينى الثابت بالقوم
من الدين لا بد من تحصيل معرفته من وجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم منسد غالبا و
ليس لنا وجه وسبيل فى ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارفة والكتاب العزيز لا يستفاد
منه الا اقل قليل من الاحكام مع اختلال واشكال فى كيفية الدلالة فى اكثرها والاجماع اليقينى
نادر الحصول وكذلك الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها لا تفيد
الا الظن متخالفة ومتعارضة فى غاية الاختلال والتعارض بل الاختلال حاصل فيها وفى
غيرها من الادلة ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة ولا بد فى الاعتماد على شىء منها على

بيان مرجح لنا لا يلزم ترجيح المرجوح او المساوى والقول بالتخيير مطلقا والاخذ باحد الطرفين
من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه فى الاخبار مدلول عليه بالاعتبار
فالاخذ بكل ما رأيناه اولا من حديث او ظاهر آية او استصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود
المعارض مجازفة من القول اذ يلزم على هذا التخيير فى العمل مطلقا وأساوهو باطل جزما
وبالجملة الذى نجزم به ويمكن ان نعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو
استخراج الحكم عن هذه الادلة فى الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على ما حصل الظن بحقيته
من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل
ولم يقم الا على هذا القدر مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من رأى حديثا او فهم استصحابا ان
يعمل عليه وكذلك ساير الادلة فيصير الفقه من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق
فان قلت انك قايل بان الخبر الصحيح من باب الخبر الواحد حجة مثلا فاذا رأينا حديثا صحيحا نعمل
عليه لان الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا فى غيره قلت اجراء
الاصل مع وجود العلم بوجود المتعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود المتعارضات
انما هو فى الجملة وليس فى خصوص هذا الحديث قلت ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة
التى حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب فى الشبهة المحصورة ايضا
الحان يلزم منه العلم بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الرخصة فى ذلك لاحاد المكلفين
يقتضى تجويز الارتكاب فى الجميع فان باعتبار ملاحظة المعارض مع ان الغالب فى ذلك هو
المتعارض وخبر لم يوجد له معارض لمن له بطريقة الاستنباط فى غاية الندرة وان كان
فى اول امره والحاصل ان المجتهد اذا علم ان دليل الحكم انما هو فى جملة هذه الادلة المتعارضة
المختلفة لا نفس كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض حتى يعرف ان العمل بايهما هو الراجح
فى نفسه لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار المستفيضة الواردة بالعلاج
والترجيح فيما لو كان الخبران متخالفين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين فى جملة تلك
الاخبار حاصل لنا ويجب علينا علاجه وعدم العلم بان هذا الخبر الذى رأه اولا هل هو بالفعل
من هذا الباب ام لا يوجب العلم بعدم ذلك لان ورود الخبرين المتعارضين صادق على ما

ورود

ورد علينا فى جملة الادلة مع امكان معرفتهما بعينهما ومما ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة
عدم المعارض فى كل رواية اذ المفروض ان احاديثنا مشتملة على الحديث الذى له معارض و
الحديث الذى لا معارض له وكون الاصل عدم كون الحديث الذى نراه اولا هو ما لا معارض له
ليس باولى من كونه هو الذى له معارض فيجب اجراء حكم كل من الصنفين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث
والفحص وحاصل المقام ان حجة الله على العباد منحصر فى النبى والوصى وبعد العجز عن الوصول
اليهما وبقاء التكاليف فلا دليل على جواز الاعتماد الا على ظن من استفرغ وسعه فى تحصيل
الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات والاعتماد
على المرجحات وسيأتى الكلام فى كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا مهد هذا
فنقول ان المتنازع فيه فى العام واحد من الادلة واحتمال وجود المعارض اعم من المناقض الرافع للحكم
حكما او المخصص الرافع لبعضه ولما كان الغالب فى العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام
الا وقد خص فقوى احتمال وجود المعارض هنا وصار مظنونا فصار ذلك اولى بوجوب
الفحص عن المعارض عن ساير الادلة وشبهة من لا يقول بوجوب الفحص عن المخصص فى العام
هو انه لو وجب طلب المخصص فى التمسك بالعام لوجب طلب المجاز فى التمسك بالحقيقة اذ
احتمال ارادة خلاف الظاهر ولو بعد الوقوع فى الخطاء بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب
ذلك فى الحقيقة اتفاقا وبدلالة العرف بذلك فكذلك العام وفيه اولا انه ان اراد
انه لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على شئ بعنوان الوجوب فعلا
ولكن احتمل احتمالا راجحا وجود حديث آخر يدل على ان المراد بالامر فى الحديث الاول
الاستحباب هو فى الحقيقة احتمال المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى
عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب فى الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن ظن بوجود المعارض
من الادلة بل ولا احتمال آخر بمعنى ان يتفحص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية دلت على ارادة
المعنى المجازى من الكلمة فهو صحيح ومسلم فى العام ايضا من هذه الجهة فانا لا نتفحص فى العام
عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازى بل لان وجود دليل خاص يرفع احكام
بعض افراد العام محتمل او مظنون وان ال ذلك الى حصول التجوز فى العام بعد ظهور

فتداخل البحثين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العام من جملة الادلة
اكثر احتمالا لوجود المعارض خصوه بالبحث دون ساير الادلة وثانيا على فرض تسليم كون
البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق
الذى ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الحقايق لعدم تحققه فيما نحن فيه بل تحقق
خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فحصل الفارق وبطل القياس
مع ان الفارق موجود بوجه اخر وهو تفاوت الحقايق فى الظهور الا ترى انهم اختلفوا
فى ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام فى معناه المجازى بلغ حد
الاشتهار الى ان قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف ساير الحقايق وان لم نقل بترجيح المجاز المشهور
فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص للحقيقة فيصير
مجملا فيحتاج الى الفحص بخلاف ساير الحقايق فان الغلبة ليس فيها الى هذا الحد بل اكثر
الالفاظ محمول على الحقايق وما يقال ان اكثر كلام العرب مجازات فهو اغراق ليس
على حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال ساير المجازات فى العام ايض
كما اذا احتمل اطلاق العام على شخص باعتبار جامعيته جميع اوصاف افراد العام فاذا قيل جاء
العلماء فيحتمل ان يراد منه زيد باعتبار ان علمه مساو لعلم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل
ان يراد منه امرهم او حكمهم او نوابهم بعلاقة المجاورة او التعلق ونحو ذلك بل نحمله على
حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض و
كانه غفل من غفل فى هذا الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات او عن ان الكلام
فى الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا فى طلب المجاز من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت
امكان اجتماع الحيثيات وافتراقها فتامل فيما ذكرنا بعين الانصاف تجده حقيقا
بالقبول واما الدليل على كفاية الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية
الظن فى مطلق معارضات الادلة وهو انه مع بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل
الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يفيد جواز العمل به وان فرض امكان الوصول اليه فى
بعضها لان الذى يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزءا للعبادات المركبة

الدليل على كفاية الظن بعد الفحص

تحصيل

فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل وما بعضه ظنى فكله ليس بعلمى جزما كما هو واضح
وتحصيل العلم بالكل فى غاية البعد وان كان بسيطا او كان ~~هو واضح وتحصيل العلم بالكل~~
~~فى غاية البعد وان كان بسيطا~~ او كان هو نفس المركب ايض فاستفراغ الوسع فى تحصيله
انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة فهو مستغرق للاوقات غالبا مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم
وحرج شديد وهما منفيان فى الدين بالاجماع والايات والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن
مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص فى العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما
يمكن فيه العلم مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم ان
ذلك يقتضى جواز العمل بالظن فى البعض دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما لم يمكن
فيه تحصيل العلم القطعى وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم فى الفقه من جواز العمل
بالظن وان امكن تحصيل العلم فى بعض الاحكام ايض فان المراد فى هذا الاستدلال ان
العمل بالظن فى الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب
تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما
يمكن ان يوجه للقول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص فى العمل على العام فهو ان العمل
بالظن مشروط بعدم امكان تحصيل اليقين وهو ممكن لان ما يتم البحث فيه وكان مما
يبتلى به عموما فالعادة يقتضى باطلاع الباحثين عليه وتنصيصهم على وجوده وعدمه
اما الذى ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك اذ لو كان مخصص
لذكروه وفيه مع ما فيه من منع حصول القطع فى المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان
وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل بالظن بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل
عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعى لا يحصل بالقطع بعدم المخصص اذ عدم المخصص لو سلم
القطع به فى نفس الامر ايض فكيف يحصل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل العلم
كان فى مقام الخطاب قرينة حالية افهمت ارادة البعض مجازا مع ما فى سند العام ودلالته من
غير جهة العموم والخصوص ايض وجوه من الاحتمال يمنع عن القطع بحكم الله الواقعى وهكذا
الكلام فى ساير الادلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة وجود المعارض وعدمه احد اسباب

الخلل كما اشرنا سابقا فدعوى انه بعد حصول القطع بعدم المعارض او المخصص يحصل القطع
بحكم الله الواقعي جزاف من القول وامكان سد جميع الخلل في المتن والسند وساير كيفيات الدلالة
الدلالة لم نر الى الان سبيلا الى التمكن عنه ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل
اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء
بمطلق الظواهر في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل القطع
قلت ان المراد من الظواهر هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض
احتمالا راجحا لا يبقى ظهور في دلالة نعم الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض
لها ظهور في مدلولاتها وهي لا يكفي لنا نعم انما يكفي لاصحاب الائمة والحاضرين في مجلس
الخطاب ومن قاربهم وشابههم فدليلنا على المطلوب هو ما يظهر من ملاحظة مجموع الادلة
بعد الفحص والبحث لا كل واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور
القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتاخرين خبط خبطا عظيما وتبعه
بعض افاضل من تاخر عنه وهو انه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض
في جميع الادلة سواء العام وغيره واستدل على ذلك بوجوه الاول ان احدا من المتنازعين
والمباحثين في المسائل من اصحاب الائمة ع والتابعين لم يطلب في المسئلة التوقف من صاحبه
حتى يبحث وينقب عن المعارض والمخصص بل يسكت او يتلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا
على عدم البحث عن المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك ايضا وقال ايضا الاصول الاربعمائة
لم يكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة ع بل كان عند بعضهم واحد وعند الاخر اثنان او
الثلاثة وهكذا والائمة ع كانوا يعلمون ان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يتم البحث
عن المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم الائمة بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها
والجواب عن الاول بعد تسليم هذه الدعوى يظهر مما مر من التفاوت الظاهر بين زماننا و
زمان الائمة ع وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة ع بالنسبة الى اصحابهم ايضا حيث لم يكن
الاصحاب عندهم ع عن المخصص وقرروهم على معتقدهم من العموم ونزيد توضيحا ونقول ان الاسناد
بالعموم غالبا ليس في جميع الافراد وكذلك خطاب الائمة ع بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون

الحاضر

الحاضر في ذهن الاصحاب هو طايفة من افراد العام المطابق لخطاب الامام ع وكان ذلك موضع
حاجته وبين الخصوص في موضع اخر وكذلك المتنازعين والمباحثين كان تراعهم في طايفة
من افراد العام فكانوا غافلين عن العام فباستدلال صاحبه بذلك كان يسكت وذلك لا
ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي كما تحقيقه
فمرادنا من قولنا انه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص العمل به في جميع الافراد ويندفع الاشكال
الطاري من جهة شيوع التخصيص وغلبته بالفحص عن المخصص في الجملة فاذا ظهر وجود مخصص
ما فالدليل على وجوب الفحص ازيد من ذلك لا ظنا ولا قطعا لاصالة الحقيقة الا مع احتمال
وجود مخصص اخر راجح على عدمه بالخصوص وليس ذلك من باب اصل التخصيص الراجح بسبب
الغلبة بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتامل حتى يتحقق لك ان دعوى
مثل ذلك الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية
سليم بن قيس الهلالي في الكافي عن امير المومنين ع حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله ص
وفي اخرها فان امر النبي ص مثل القران منه ناسخ ومنسوخ وعام وخاص ومحكم ومتشابه وقد كان
يكون من رسول الله ص الكلام له وجهان وكلام عام وخاص مثل القران الى ان قال فما نزلت
على رسول الله ص اية من القران الا اقرانيها علي واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها
وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث وفي معناها غيرها
وظاهرها لزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة ان في الايات والاخبار عاما وخاصا ولا بد مع
الاختلاف والحيرة الا بملاحظتها وانا مامورون بمعرفة العام والخاص فكيف نقول انا
لم نومر بالبحث عن الخاص واحاديث الائمة ع مثل احاديث الرسول ص وقد قال الصادق ع
في رواية داود بن فرقد المروية في معاني الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا
ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان يصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب ويدل على المطلوب
ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المخالفة على الكتاب ولا ريب ان موافقة
الكتاب وعدمها لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك في فهم الكتاب
لازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفة عام الخبر من خاصه ايضا وهو معنى البحث عن

فانه لا يجب تحصيل الظن بعدم
المخصص على ما عن بعضهم

المخصص واما الجواب عما ذاده بعضهم فنقول مضافا الى ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث
المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثر مما كان عند كل واحد من الائمة (اصحاب) من تلك
الاصول بلا شك وريب ومع ذلك فالفروع المتكثرة فى كتب الفقهاء الخالية عن النصوص
اكثر مما وجد فيه بمراتب شتى وما لم يذكروه فى كتب الفروع وما يتجدد يوما فيوما اضعاف
مضاعف ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فلزم
انهم ع العياذ بالله قصروا فى ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص فى الجميع جزما فظهر انهم اكتفوا
فى جميع ذلك اما بالاصول الملقاة الينا بقولهم علينا ان نلقى عليكم الاصول وعليكم
ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن فى الاحكام الشرعية اذ غاية ما فى الباب
جعل الفرع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب ان دلالة العام والقاعدة على جزئياتها ظنية
فنقول ان الواجد للاصل والاصلين من اصحاب الائمة ع كان عالما بالاصول الاصلية التى
هى امهات المسائل مثل اصل البراءة وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج
وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة فيما لا ضرر فيه وقبح الظلم والعدوان و
الاضرار ونحو ذلك وبينوا لهم فى جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات وكثيرا ما العمومات (اوردوا) الى
فالكليات تعلم بظهور من حالهم ان تلك العمومات الثابتة فى الاصل والاصلين كانت بكارا
لم يصل اليها ايدى التخصيص فلعل الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم من تلك العمومات الاستدلال
على الباقى بعد التخصيص كما اشرنا او ان الخاص بين له من الخارج والتنصيص على جميع الجزئيات ليس
بواجب على ما بينا واحتمال وجود مخصص لم يعثر فهو مدفوع لا يضر كما بينا لان الظن بالعدم
كاف بل يكفى اصالة العدم ح ولم يظهر من حال صاحب الاصل والاصلين انه يظن بوجود خاص
او معارض فى ساير الاصل وعلى فرض ثبوت انه كان متمكنا من الرجوع اليه ولم يفعل على فرض
ذلك ان الامام ع اطلع عليه وقرره وكل ذلك دعاوى لا بينة عليها بخلاف زماننا فان وجود
المعارض فى جملة الاخبار مما لا يداينه ريب ولا يعتريه شك فكيف يقاس زماننا بزمان (اصحاب) الائمة ع
ولعمرى ان امثال هذه الكلمات ممن تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء مما يقضى
منه العجب ومما ذكرنا ظهر ان عدم امر الامام ع بتحصيل ساير الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن

المحقق

المخصص او المعارض لا حاجة اليه مع قيام الاحتمال الراجح اذ لعله يعتمد على ذلك بانه
اذا اشكل عليه الامر فى العام يرجع الى الامام والثانى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وجه الاستدلال انه نفى بالمفهوم التثبت عند مجيء العدل والبحث عن المخصص تثبت واى
تثبت وفيه ان الظاهر من الاية لزوم التثبت فى خبر الفاسق الذى نفهم منه مراده بعنوان القطع او
الظن فى انه هل هو صادق او كاذب والتفحص والبحث عن المراد من خبر العدل اذا كان محتملا
لغير ظاهره احتمالا مساويا ليس تثبتا فى انه هل هو صادق فيه او كاذب والحاصل ان خبر العدل
لا يتأمل فى قوله من حيث احتمال الكذب بل التأمل والتثبت انما هو فى فهم المراد ولم يظهر
من الاية نفيه كما لا يخفى لا يقال الا ان هذا تقييد فى خبر العدل والاصل عدمه والاطلاق
يقتضى عدم التثبت فى خبر العدل مطلقا لا فى نفى الكذب فقط لانا نقول انا نمنع الاطلاق
بالنسبة الى هذا المعنى حتى يطالب بدليل التقييد بل نقول المتبادر من الاية القيد و
انكاره مكابرة مع انه يرد على المستدل النقض بمجمل خبر العدل فان قيل ان المجمل خرج بالاتفاق
وبحكم العقل للزوم التحكم من حمل الكلام على بعض المحتملات ولا اتفاق هنا ولا يحكم
العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضا
القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون الفاظ العموم حقيقة فى العموم قلنا
حصول الاجمال من جهة تساوى احتمال ارادة الخصوص لاصالة الحقيقة لا ينافى القول
بكونها حقيقة فى العموم كما فى المجاز المشهور عند من يتساوى عنده احتمال الحقيقة
والتبادر الحاصل فى المجاز المشهور للمعنى الحقيقى كما انه بعد قطع (النظر) عن الشهرة فكذلك المسلم
من التبادر هنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هنا فرقا اخر هو ان العام
بعد ثبوت التخصيص فى الجملة يكون ظاهرا فى الباقى كما مر بخلاف المجمل والمشترك ولئن سلمنا
الاطلاق فى الاية حتى بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرنا من الادلة على المختار يقيد ما
والا فلا ريب انه يصدق على كل من خبرى العدلين المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن العمل
مطلقا فظهر ان المراد من الاية ان خبر العدل من حيث انه خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن
الصدق والكذب وان وجب فيه من حيث انه يعارضه خبر عدل اخر فضلا عما كان التثبت

من جهة فهم المراد الثالث آية النفر وجه الاستدلال انه تعم اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيد بالبحث عن المخصص ويظهر الجواب عنه ايضا مما مر ثم ان مناط القول المختار انه لا يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام الا بعد الفحص لا انه يحصل الظن بسبب اصالة الحقيقة ولكن لا يكتفى بهذا الظن بل يوجب الظن الزايد بل نقول ان اصالة الحقيقة ان افاد الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص والمفروض انه غير منفك فلا معنى لمقابلة مختارنا بانا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لا بد ان يقال ان الظن حاصل مع شيوع التخصيص ايضا وجوابه المنع ثم ان مطلق الظن كاف والا يشكل الامر لتفاوت مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظن المتاخم للعلم ايضا فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد مع انه غير متيسر غالبا وما امكن تحصيله فيجري فيه الكلام الذي ذكرناه في تحصيل العلم ثم ان الظاهر انه يكفي في تحصيل الظن تتبع كل باب بوبوه في كتب الاخبار لكل مطلب وكل ما يظن وجود ما له مدخلية في المسئلة فيه من ساير الابواب وان كان في كتاب اخر مثل ملاحظة ابواب لباس المصلي في كتاب الصلوة لها مدخلية في احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة كتاب الصوم لها مدخلية في احكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار الان تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة تاليف كتب المبوبة مثل الكافي والتهذيب والاستبصار وزاد في ذلك اعانة كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله اجورهم ولا بد في الفحص عن المخصص من ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يعين على الاطلاع بحال الاخبار وخصوصها وعمومها ايضا سيما ملاحظة كتب المتاخرين من اصحابنا مثل المعتبر والمنتهى والمختلف والمسالك والمدارك وغيرها ولا يجب تتبع جميع كتب الاخبار من اولها الى اخرها في كل مسئلة وكذلك الكتب الفقهية مع انه مما يوجب العسر الشديد والحرج الوكيد المقصد الثالث فيما يتعلق بالمخصص قانون اذا تعقب المخصص عموما متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو او غيرها وصح عوده الى كل واحد فلا كلام في ان الاخيرة مخصصة به جزما انما الخلاف في غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم

قاسوا

البحث في ان القيد المتعقب عن جمل هل يرجع الى الجميع

قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره العضدي بكل واحد وابو حنيفة واتباعه الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد الى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي الى الوقف فلا يدري انه حقيقة في ايهما وهذان القولان موافقان لقول ابي حنيفة لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها وابو حنيفة لظهور عدم تناولها هكذا قرره العضدي وجماعة من الاصوليين وليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية ايضا موافق له في ذلك ولا ان غير الاخيرة باق على العموم على القولين محمول على ظاهرها ليتحدا في تمام الحكم مع قول الحنفية لينافي التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم وعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة بحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ وماخذه الحمل على اصل الحقيقة وعندهما التوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال وماخذه اما تصادم الادلة او الاجمال الناشي عن الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند السيد محتملا لهما عند الغزالي والعجب من الفاضل المدقق الشيرواني ره حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم وقال يجب ان لا يعمل في غير الاخيرة اصحابهما الا على العموم لان الصيغة خاصة به دالة عليه ولم يتحقق في الكلام دلالة اخرى تعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين بحثوا ونفوا في المسئلة الى اخر ما ذكره وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب القولين ولا يظهر من كلامهم في بحث الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا ادل واوفق ومرادهم مجرد نسبة المخصص الى الجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف

في الحكم وان تخالفا في الماخذ لان الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة

جواب الاعتراض على المدقق الشيرواني

انما هو فى الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا
كما سيجيء فالقول باشتراك تلك الهيئة بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع
معناه ان تلك الهيئة حقيقة فى كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة فى الرجوع الى الجميع
ان العموم لم يبق على حاله فى واحد منها ومقتضى كونه حقيقة فى الرجوع الى الاخيرة بقاء
العموم على حاله فى غيرها والمفروض ان الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هل هو العمومات
المخصصة باحتمال ارادة المعنى الاول من معنى المشترك او العمومات الغير المخصصة باحتمال ارادة
المعنى الثانى والشك فى ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص
غير الشك فى ان العام هل خص ام لا فيجرى فيه اصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل
العام الذى لم يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث حتى يقال ان له صيغة خاصة دالة على العموم
ولم يوجد له معارض فكون العام مخصصا او غير مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه
والشك فى ان المراد اى المدلولين لا انه امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة و
اصل عدم التخصيص ونحوهما وظنى ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد المناب ويا ليته اختار
موضع مقايسة ما نحن فيه بمبحث البحث عن المخصص مقابلته بجواز العمل بالعام المخصص بالمجمل
والحاصل ان القائل بالاشتراك يتوقف عن الحمل على العموم لانه لا يظهر انه اريد من الهيئة المعنى
الذى لازمه تخصيص الكل او اريد منها المعنى الذى لازمه تعميم ما سوى الاخيرة والموقف بوقف
لما لم يتعين عنده المعنى الحقيقى للهيئة التركيبية حتى يبنى على اصل الحقيقة او الاشتراك مع
انه يعلم ان للفظ حقيقة معينة لا بد من الحمل عليه ولم يبق العمومات على سنخها الاصلية
حتى يعرض عنها المعارضات الخارجية فاسابها الاجمال لعدم وههنا قول خامس اختاره
صاحب المعالم وهو القول باشتراك المعنوى وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج
واستعماله فى اى فرد من افراد الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة فى فهم المراد لكون
افراد الكلى غير متناهية وظاهر هذا القول بل صريحه انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة و
زعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن كل واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة
فقط ايضا حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقيبه لعام واحد او لعمومات متعددة وتعيين كل فرد

من افراد

من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن لا من قبيل قرينة المشترك اللفظى فانه للتعيين لا للتفهيم
ثم انه ذكر مقدمة لتحقيق ما اختاره مقدمة لا باس بايرادها مع توضيح منى وتحرير واصلاح
وهى ان الواضع لا بد له من تصور المعنى فى الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا
مخصوصا كزيد لولد عمرو او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا كزيد وضياء الدين
وابى الفضل له او اجمالا كوضع ما اشتق من الحمد له مثل محمود واحمد وحامد ومحمد فيكون
الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعنى تصور المعنى والموضوع له ايضا خاصا وهو
ظاهر وان تصور معنى عاما تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او
الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم
التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما مثال الاول الحيوان ومثال الثانى الانسان
والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل لذات قام به الفعل والمراد
بالوضع الاجمالى هو الوضع النوعى وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية فى الاوضاع
النوعية كوضع فعال وفعول للمبالغة فيحصل الترادف فى الوضع النوعى ايضا وله ان يعين
لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة
تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالى
كاف فى الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف فالحبة فان من
والى وعلى مثلا لوحظ فى وضعها معنى عام نسبى هو الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع
تلك الحروف لجزئيات تلك المعانى ومثل لفظ هذا وهو لكل مفرد مذكر ومثال الثانى
ذى وتى وتهى لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع المبنى للافعال التامة فانها باعتبار
النسبة وضعها من نوعى اجمال وان كان باعتبار المادة من القسم الاول من هذين القسمين
وضعها عام والموضوع له عام وربما قيل ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء الاشارة
وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل و
المفعول يتصور على وجوه احدها ان يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اى كل ما كان
على زنة فاعل من اى مادة بنيت انما هو لكل من قام به تلك المادة وبعبارة اخرى كل واحد

نقل ما تمهد هنا الناظر العمدة
تحقيق ما اختاره من القول

من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ذلك الواحد يعني ضارب موضوع
لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع
عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما هو كل واحد من الذوات
القائمة بها احداث ووضع بازاء كل واحد منها ما بني من ذلك الحدث على هيئة فاعل
هذا من باب الوضع النوعي فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن الهيئة الخاصة
فقولنا هيئة فاعل موضوعة لمن قام به مبدأ ما بنيت منه في قوة قولنا كل ما كان على
زنة فاعل الى اخره فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة والثاني ان
يقال صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدأ يعني هذا الجنس من اللفظ وهو ما بني على
فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن المراد بالعام في الاول هو العام
الاصولي وفي الثاني العام المنطقي لا يقال ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا
موضوعا لهذا المفهوم الكلي والمفروض خلافه لان معنى هذه المذكورات ليس نفس ذلك
الكلي يعني من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول الذي يدل عليه الهيئة هو نفس
المبدأ بل معناها من قام به
الكلي واما خصوصيته قيام الضرب والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع
الهيئة واللفظ بواسطة الهيئة من حيث الهيئة لا يدل الا على هذا المعنى الكلي والثاني مدلول
المادة والثالث ان يقال لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم
وهكذا وهذا ايضا كسابقه في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه شخصي
من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه
العموم فوضعه نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان القاعدة وجعل وضع المشتقات
من قبيل الوضع الشخصي بعيد اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات
مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع للفظ فيها تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ
بازاء خصوصيات الافراد الا ان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية و
في المشتقات هو الجزئيات الاضافية وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو
من قام به مبدأ ما ووضع بازاء جزئياته الاضافية يعني من قام به الضرب او القتل مثلا الفاظا
متصورة

متصورة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان غرضه يتعلق
بوضع الهيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ فح انما وضع لفظا كليا منطقيا لمعنى
كلي منطقي وكما يتشخص كلي اللفظ في ضمن مثل ضارب فكذلك يتشخص كلي المعنى في ضمن من
قام به الضرب ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا لمعنى جزئي بل لفظه ضارب من حيث انه يتحقق
فيها الهيئة الكلية موضوعة لمن قام به الضرب من حيث انه يتحقق فيها المعنى الكلي اعني من
قام به المبدأ او لا يلزم من ذلك تجوز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه
لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى
الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي
بالاستقلال بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه يتعلق بوضع كل واحد مما كان على
هذه الهيئة من الالفاظ فح انما وضع كل واحد من افراد اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي
لكل واحد ممن قام به موزعا تلك الالفاظ على تلك المعاني فههنا ايض قد وضع الالفاظ
بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني بدون ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية
وايضا فلا حاجة الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات ح وما ذكروه من ملاحظة
المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات انما ينفع لو اريد تصور الكلي جميع
شتات الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ متعددة مترادفة مثل
تي وذي وذه ليكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه
ليس كذلك لان لفظ ضارب يفيد معنى وقاتل يفيد معنى اخر وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى
الكلي لذلك والالفاظ ههنا موزعة على الجزئيات الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ثم
انه ذكره بعد تمهيد المقدمة المتقدمة بنى قوله على ان وضع ادات الاستثناء من قبيل وضع الحروف
عام والموضوع له هو خصوصيات الاخراجات والمفروض ان المستثنى ايض صالح للعود الى
الاخيرة والى الجميع وفرضنا الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايض عاما سواء كان الموضوع
له ايضا عاما كالمشتقات والنكرات او كان الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المفردات
المبهمات ولا بد ان يكون مراده مثل الموصولات او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة

احدهما للرجوع الى الجميع ومن جهة الاخرى للرجوع الى الاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع على بني
اسد الا فارسا اذا فرض كون شخص من بني اسد مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب
في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب وانت خبير بان وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره
بل يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة وفي ايضا
اسماء الاشارة ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل كما تقول اضف بني تميم و
اخلع عليهم الا زيدا والا هذا نعم لا يتم ذلك اذا اختلف المستثنى منه وان اتحد الحكم وايضا فرض كون
المستثنى مشتركا على النهج الذي ذكره يخرج الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المخصص
صالحا لان يخصص به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص
الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب ان في الصورة المفروضة
لا يمكن الحكم بالصلاحية اولا لاحتمال ارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى العلمي وهو لا يصلح
للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هذا الشخص راكبا ولعل تعيين ارادة الراكب بالقرينة
والرجوع الى الجميع مبني على اعتبار الاشتراك في الصلاحية كما لا يخفى فانما يدخل في البحث
بعد نفي احتمال ارادة المعنى العلمي اذ يصير من باب الموضوع له بالوضع العام وان فرضت
المثال بمثل اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع على بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود مسمى بزيد
واحد في كل من القبائل ومسمى بزيدين في بني اسد فهو وان كان اقرب من المثال السابق لكنه
ايضا خارج عن البحث للزوم ارادة كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل ولان
الظ انهم ارادوا صلاحية المخصص بالفعل لكل واحد لا صلاحية لفظه لارادة معنيين
يناسب احدهما للاخيرة بحيث لا يجوز استعماله في الغير والاخر للجميع ~~بحيث لا يجوز استعماله في~~
~~الغير والاخر للجميع~~ بحيث لا يجوز استعماله في الاخيرة فاللائق بالمبحث ان يقع لفظ المخصص
صالحا لان يراد منه ما يختص بالاخيرة ولا يمكن ارادته في غيرها وصالحا لان يراد منه ما يختص
بالجميع ولا يمكن ارادة الاخيرة فقط منه لا ما هو المذكور في السنة القوم في تحرير محل النزاع
من صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات كما هو الظ من كلماتهم والعجب انه ذكر
فرض حصول الاشتراك في هذه الصورة فقط وعرض على من قال بالاشتراك وقال وقد اتضح

الاعتراض عليه

بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات على ما عرفت
ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين وفيه ان
القائل بالاشتراك يقول بان الاستثناء المتعقب للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم
انه اريد بذلك الاستثناء الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة او الاخراج عن
الكل لا بمعنى انا لا نعلم انه هل اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج عن الكل او ما لا يصلح الا
للاخيرة وبينهما بون بعيد وبالجملة هو وان اتعب باله في التنقيب والتدقيق ولاسس
اساس التحقيق لكنه قد اختلط عليه الشان بعض الاختلاط ولم ينته امره الى الاتفاق
في الارتباط او المتهم هو فكري القاصر والله ولي السرائر والتحقيق عندي انه لا اشكال
ولا خلاف في انه لم يوضع ادوات الاستثناء لاخراج شيء خاص من متعدد خاص بل الظ انها
وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد فوضع كلها حرفي وان كان بعضها اسما كغير وسوى
واما الافعال فوضعها ايضا حرفي لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو معنى حرفي
والاسماء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد منها في باب الاستثناء المعنى
الحرفي والمستعمل فيه ايضا ليس الا خصوصيات الاخراج وكون خصوصية الاخراج جزئيا حقيقيا
لا ينافي كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل ان المتبادر في الكلام هو عموم الوضع
فلم يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصية اخراج خاص بل تصور عموم معنى
الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يثبت طريان وضع
جديد للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده
الى الاخيرة حقيقة لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة فقط بل بمعنى ان رجوعه الى
الاخيرة فقط معنى حقيقي له ولم يثبت استعماله ولا جوازه معه في غيره وبيان ما ذكرنا
يتوقف على بيان امور الاول ان وضع الحقائق والمجازات وحداني كما حققناه وبيناه
في مسئلة استعمال اللفظ المشترك في معنييه ومن التأمل فيه يظهر ان وضع الادوات
وكذلك وضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات
ولا ارادة فردين من المستثنى والثاني ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل موردا

للاخراج على البدل لا كون المجموع موردًا له كما يفهم من تفسير العضدي لقول الشافعي من ارادة
كل واحد لا ارادة الجميع ويؤيده المثال الذي ذكره السيد ره بقوله اضرب غلماني الى
اصدقائي الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما محال اذ لفظة واحد موضوعة لمفرد ما
وتخيير المخاطب في اختيار اي فرد يريد اذا قيل لرجل جئني بواحد لا يخرجه عن المفردية فلا يصح
جزافا لكلام والبحث في هذا المثال الا بارادة واحد من الاصدقاء او واحد من الغلمان
فيتبادل ارادة الاخراج بالنسبة الى كل واحد منهما فا الواحد فمن يقول بانه يرجع الى الجميع
يقول المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم والى اصدقائي الا واحدا منهم وان فسر الجميع
بالمجموع لكفى اخراج واحد من المجموع **الثالث** ان جعل قول القائل لا اكلت ولا شربت
ولا نمت الا بالليل بمعنى لم افعل هذه الافعال الا بالليل مجاز وخروج عن الاصل ولا داعي
اليه الا بدليل وايضا جعل قول القائل الا العلماء بعد قوله اضرب بني تميم واهن بني
اسد واشتم بني خالد راجعًا الى الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم
وارادة علماء بني خالد فقط منه يوجب التخصيص وهو خلاف الاصل ولكن يعارضه لزوم
تخصيص بني تميم وبني اسد او ارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر يدور فيه بين
مجازات ثلثه اذا تحقق هذا فنقول كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحدًا فلا بد ان
يكون كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى وحدانيا فكما لا يجوز استعمال اللفظ
المشترك في اكثر من معنى كما حققناه في محله ولا اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي كما مر
فكذلك لا يمكن ارادة فردين من ماهية النكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولو فرض ارادة
الارجاع الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة مفرد منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الافعال
وهذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان القرب مرجحا
للاخيرة فرجعنا اليها من جهة انه فرد من افراد الاستثناء لا من حيث انه خصوصية الاخيرة
ولا نحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت من
الخارج كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى الجميع والقا
حقيقه ايضا وان حصل التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث

السابقة

بيان الفرق بين ما اختاره وما اختاره صاحب المعالم

السابقه ولكنه ليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد منها على
البدل والاول لا وجه لارجاعه اليها لا حقيقة ولا مجازا وحاصل الفرق بين ما اخترناه و
ما اختاره صاحب المعالم هو انه يقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان
العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل المعنى العام المتصور
ما صدق على الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد على البدل وعن المتعدد
المأول بالواحد وعن متعدد واحد من المتعددات مثل الاخيرة فقط وكذلك الخصوصيات
الموضوعة بازائها يحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في
اي من المذكورات كان حقيقة وان احتاج في التعيين الى القرينة ونحن نقول ان الواضع
تصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته وليس معنى العام المتصور
الا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدًا بالنوع او متعددات تاولت
بالواحد مجازا كهذه الافعال وهذه الجماعات وكذلك الخصوصيات الموضوعة بازائها
هو خصوصيات هذا الكلي ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات
المتبادلة فيكون في المتبادلة مجازا ان صح وكما انه لا يتبادر من قولنا جاءني رجل الا رجل
واحد وان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز ارادة احاد
كثيرة على التبادل من لفظ رجل لكون وضعه وحدانيا على ما حققنا فكذلك لا يتبادر
من قولنا اضرب غلماني واكرم اصدقائي الا واحدا الا اخراج واحد اما من الغلمان او
من الاصدقاء وانما خصصنا الاخيرة واخترناه من جهة خارجية مثل القرب والاجماع
والا لكان رجوعه الى الاول فقط ايضا جائزا بعنوان الحقيقة لانه ايضا فرد من افراد
الاخراج واما ما اختاره في المعالم فلا يدل عليه دليل لمنع كون العموم المتصور حين
الوضع شاملا للصور المذكورة المتعددة ودعوى الوضع لافراد ذلك العموم الكذائي
اول الكلام لا يقال ان الوضع انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق لا بشرط شيء
وما ذكرت من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع للماهية يستلزم جواز
استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقع

انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا الوضع في حال الوحدة
لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها نظير ما ذكرنا في مبحث المشترك فالاطلاق ايضا محتاج الى
الدليل فما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالتكلان
على التوظيف والتوقيف مع انا ندعي التبادر ايضا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرناه وقد ظهر
مما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم واما بطلان ساير الاقوال فمع ما ظهر مما ذكرنا يظهر
مما سياتي في نقل ادلتهم احتج السيدة بوجوه ضعيفة اقربها وجهان الاول حسن الاستفهام
بان المتكلم هل اراد تخصيص الاخيرة او الجميع وهو مدفوع بانه يحسن على القول بالوقف وعلى
القول بالاشتراك المعنوي ايضا فانه اذا قيل لك جاء رجل بالامس عندي فيحسن ان تقول من
الرجل وثانيهما ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال الصورة المفروضة
في الاخراج من الكل كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس
اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون الا الذين تابوا وفي الاخراج
عن الاخيرة اخرى كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه
فانه مني الا من اغترف غرفة بيده من غير قرينة على التجوز وفيه انا لا نسلم ان الاستعمال لا يدل على
الحقيقة كما مر في محله واحتج الشافعية بوجوه ضعيفة اقربها وجوه ثلثة الاول ان حرف
العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد وقرروه على وجهين الاول ان الجمل في قولنا
زيد اكرم اباه وضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا فعل زيد هذه الافعال فكما ان ما
الى الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف
لا يقتضي الا مناسبة ما ومغايرة ما ووجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء
ممنوع والقياس الى الجمل سيما انا للغة والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة
فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة
وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم من المنع ان ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه في المفرد
والنزاع موجود فيها ايضا الثاني ان الاستثناء بمشية الله اذا اعقب جملا يعود الى الجميع
بلا خلاف فكذا الاستثناء الجامع كون كل منهما استثناء غير مستقل وفيه ان كونه استثناء ثم

ولو

ولو سلم فالاجماع فارق وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط دون الاستثناء وذلك يجوز
في الشرط وشرطيته والجواز في الشرط كلاهما ممنوعان وبيان كونه ليس شرطا ان الظاهر من
الشرط التعليق كما مر ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشية بلا ريب
وكثيرا ما يذكر في المعجزات المقطوع بفعلها وانما يذكر ذلك من باب التسليم والتوكل
وبيان الاعتقاد بانه لا مناص عن مشية الله وارادته وقدرته او من جهة امتثال الامر
لئلا يفوت المقصود بالجملة المراد منه غالبا ابقاف الكلام عن النفوذ والمضي فاذا قال
افعل كذا غدا فهو جازم في نفسه بانه يفعله لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل عنه
لا يكون الا بمشية الله فهو جازم في الايقاع شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد
ذلك انه يستعمل في الماضي ايضا مثل قولك حججت وزرت انشاء الله مع ان كلمة ان يصير الماضي
مضارعا ومراد القايل الحج والزيارة في المضي ولا يذهب عليك ان المراد ليس انهما مقبولان
انشاء الله اذ هو خارج عن فرض المثال بل المراد نفس الحج والزيارة ومراده من التعليق بالمشية ان
حصولهما انما كان بمشية الله وتوفيقه واما بيان كونه ليس باستثناء فهو عدم اشتماله على
شيء من ادواته ولو تكلف بتاويل الشرط بالاستثناء بان يقال معناه الا ان لم يشاء الله فقد عرفت
الكلام السابق في الشرط من ان المراد انما هو الايقاف عن النفوذ والمضي لا التعليق نعم قد
يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول
الاسباب الظاهرة الغالبة اللزوم لحصول المسببات مثل ان يسأل عمن جامع امرأة مرة
هل انعقد منك ولد في الرحم فيقول انشاء الله انعقد وان لم يشاء لم ينعقد وهذا ليس من باب
المتداول في استعمال امثال الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا محصل للاجماع المدعى في عود هذه
الكلمة الى الجميع اذ ذلك مسئلة لغوية والانعقاد الاجماع على ان مراد كل من تكلم بهذه الكلمة
في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع شطط من الكلام الا ان يقال المراد الاجماع في
كل ما ورد في كلام الشارع او يقال ان المراد لزوم حمل كلام المسلم على ذلك لانه من توابع
الايمان والتوكل والاذعان بهذا الامر الثالث ان الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع
والحكم بالاولوية للبعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها لبعض

قوله تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده ... الاستثناء من الجملة الاولى ...

اى من لم يذق من الطعم لانه الطعام

١

اولى من بعض متناولات الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا يوجب ظهوره فيه بل انما يوجب
التحير والشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية وعن الاجمال لا يحصل التجويزم
بتخصيص الاخيرة وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج الباقي عن العموم الذي هو مقتضى
الصيغة سيما اذا كان موافقا للاصل والقياس بالفاظ العموم في غاية الغرابة فانه
دلالتها انما هي بالوضع لا لرفع التحكم نعم يتم هذا القياس في مثل النكرة المثبتة والجمع المنكر
ونحوهما مما يرجع الى العمومات في بعض المقامات كما بيناه في محله صونا لكلام الحكيم عن اللغوية
مع انه ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد الشائعة او اقل مراتب الجمع فلا
ضرورة الى الحمل على الجميع وقد يتوهم على القول بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا
يتوقف على القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو مع ما فيه من منع الغلبة يخرج فاسد لما
وقد اشرنا في تحقيق معنى التبادر ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال
ذلك نعم ربما حصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة ولكن
اغلبية استعمال بعض معاني المشترك لا يوجب ترجيح ارادته وان بادر الذهن الى انفهامه عند
الاطلاق ولم نقف على قائل به والسر في ملاحظة الغلبة في جانب المجاز وترجيحه على الحقيقة
او التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه اذ كثرة
استعمال لفظ العين مثلا في النابعة والباصرة لا يوجب ضعف دلالتها على الذهب
وكونه من معانيها الحقيقية والاستعمال في المعنيين الاولين لم يحصل من جهة مناسبة في
المعنى الثالث لهما وعلاقة كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم وللناهج الحنفية بوجوه منها
ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه
تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما
عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة
واعترض عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام
فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة
فيه للحكم الاول على قول من الاقوال في وجوه تقرير الجملة الاستثنائية كما مر سابقا وايضا
تعليل

تعليل ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية غلط لدلالة نص الواضع
ورخصته النوعية على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة
مع ان تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك برفع الهذرية لانه لو
صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لجاز في المنفصل في النطق عرفا ايضا وان كان المراد
ان ظاهر المتكلم بالعام ارادة العموم وارادة العموم اقرار والاستثناء مستلزم لانكار
بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل يعني هذه القاعدة
او ان ارادة العموم بعد ما بينا من الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل فهو مخالف للاستصحاب
ففيه ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع
ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على
الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له وموجب رده ويمشي ذلك
الى الاخيرة ولا ينفع في ذلك دفع محذور الهذرية لما مر فما لم يقع الفراغ لم يتجه للسامع الحكم
بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه
على كلا التقديرين فيجزم به ويتمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل وليس هذا من العود
بالاختصاص بالاخيرة في شيء اقول ويمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة
اما الاول فنقول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها التناقض
فاوجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد التقديرات المتقدمة في محله فالغرض من التعليل ان
الداعي على التجوز هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهرا كما صرح به في محله لا المخالفة
النفس الامرية فمنع مخالفة النفس الامرية بعد القول بالتجوز الناشئ عن توهم المخالفة و
حصول المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب فعلى هذا
فيمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل يعني موجب لخلاف
الظاهر لانه بظاهره مخالف للحكم الاول فيلزم منه ارتكاب خلاف الظاهر سواء كان ذلك
هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخيرين ولا ريب ان كلها خلاف الظاهر ثم ان
المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع للاخراج عن المتعدد و

انه يصير قرينة للمجاز لكن القدر المسلم الثابت هو ما اتفاق تعقبه مخصص واما لو ورد
استثناء يحتمل المتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من الواضع الرخصة في تعليقه
بايها لكن وقوعه في كلام الحكيم لا بد ان لا يكون لغوا فيصير من باب المجمل والعقل الحاكم
بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى الواحد من المتعددات لا ازيد منها لان مقتضى
الاصل عدم التعلق بالكل ودفع الهذرية يحصل بالارجاع الى الواحد ثم تعيين
ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالاقربية وبالقطعية وبالاجماع
ونحو ذلك فالتمسك برفع الهذرية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه لا بد
انه من جهة الواضع وكذلك تخصيص الاخيرة ايض ليس من جهة دفع الهذرية لرفعه بغيره
ايض بل انما هو من جهة الاقربية ونحوها فههنا مقامات ثلثة اعتبرها المستدل وغفل
عنها المعترض واما العلاوة التي ذكرها المعترض اخيرا ففيه ان عدم سماع الاستثناء المنفصل
عن النطق انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثله فاصل
ترتيب الكلام فيه غلط مخالف لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فان استعمال العدد
العمومات المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنه لحقه الاجمال فصار مثل المجملات
فلا بد من رفع القبح عن كلام الحكيم ودفع لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع
الى الواحد العمومات والتمسك في بقيته عن اكثر منه بالاصل والاكتفاء بالاخيرة اعمالا للدليلين العموم والقيد
واما التقرير الثاني فمقتضاه ان توهم التناقض وظهور المخالفة للحكم الاول في الاستثناء
صار سببا للعدول عن القاعدة وهي انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار فلما كان ظاهر الجملة
الاستثنائية سماع الانكار بعد الاقرار مثلا فصار مخالفا للاصل فعدلنا منه في جملة
فاحتج لدفع الهذرية الى اخر ما ذكرنا في التقرير الاول ويجري ما الفرق بين التقريرين
مع ان مقتضاهما واحد لان فهم العموم ايض من اجل كون اللفظ حقيقة فيه اذ هذه القاعدة
غير مختصة بالحقيقة وان اتفق هنا اتحاد موردهما فمقتضى الاصل الاقرار والاعتراف بلفظ
مجازي فمخالفة الاعتراف ومناقضته مخالفة للقاعدة سواء دل على الاعتراف ابتداء
الحقيقة او غيره كما ان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايض قد يكون بالتخصيص وقد يكون

بغيره فاختلاف التقريرين مفهوما وان اتحد مصداقهما فيما نحن فيه في العام الذي له لفظ حقيقة
واما بيانه في مخالفته للاستصحاب فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء
البدائي وهو خارج عن المتنازع كما لا يخفى ولا معنى لاستصحاب ظهور الارادة ايض كما
لا يخفى واما ما ذكره المعترض في دفع هذا التقرير فلا نمنع ظهور الارادة وانتجيز مما فيه
اذا احتمال ذكر المنافي لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناه الحقيقي بادي بدء للمتكلم
المتنبي للاستثناء وعلاج ظهور التناقض فيه ولا ريب ان انتفاء احتمال التجوز لا
يحصل بعد انتهاء الكلام ايض لاحتمال المخصص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام
لم ينته غير مضر بظهور الدلالة على الحقيقة مع انه لا يجتمع انكار ظهور الارادة في هذا
التقرير مع قوله ان التجوز خلاف اصل الحقيقة في التقرير الاول لان معنى قولهم الاصل
في اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي له موضوع له معين واستعمل في شيء لم يظهر للسامع
لا بد ان يحمله على معناه الحقيقي ما لم يجئ قرينة على خلافه ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات
المباحث السابقة من ان المقصد في الوضع هو غرض التركيب لا ينافي ما نقول هنا لان
التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء ولا ينتظر في الظهور فهم معناه التركيبي الحقيقي مجيء جمل متعددة
بعده ومجيء استثناء عقيب الكل فقد تم الكلام النحوي وان لم يتم الكلام الاصطلاحي
بعد والمعيار في صحة الفهم هو الاول وان كان للمتكلم رخصة في جعل اللواحق من توابع
السوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول ان مجرد صدور
اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافي التصريح بخلافه بل نقول ان ظاهره ارادة
الحقيقة ونحكم به حكما ظنيا لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة الكلام فيكشف عن بطلان
الظن ويتجدد للنفس تصديق جديد بارادة المعنى المجازي ولا غائلة فيه اصلا واما
قوله فما لم يقع الفراغ لم يتجه الى اخره ففيه تناقض وهو مناف لما تقدم من المعترض فانه
قال سابقا ايض انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال الغيره ولا ريب انه
بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص كما هو المفروض
فما معنى ابقاء غير الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل وما معنى الاصل هنا فقد عرفت بطلانه

المعرض؟
ارادة الاستصحاب منزوكذلك لقاعدة على مذاق فلم يبق الا الظ اعنى اصل الحقيقة
اذليس كل عموم موافقا لاصل البراءة حتى يق انه هو المراد والتحقيق فى الجواب ان هذا
الدليل لا يدل على ثبوت عام بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوى وان ما ذكره
المستدل قرينة لتعيين احد افراده واين هذا من اثبات كونه حقيقة مخصوصة فى الاخراج
عن الاخيرة فهذا دليل على ما اخترناه فى المسئلة بلا قصود ولا غائلة ومنها انه لو رجع
الى الجميع لرجع فى قوله تع والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع
انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلافا للشعبى لا يعبؤ به وفيه ان مطلق الاستعمال
لا يدل على الحقيقة فلا ينافى ذلك كونه حقيقة فى الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه
فى الجلد لدليل خارجى وهو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل
على الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان يمنعه المستدل ومنها
ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص بعد السكوت والانفصال عن النطق
الى ما تقدم فكذلك ما فى حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم ينفصل عن الجملة الاولى الا
بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها
استثناء لزم خلاف الاصل والا فيكون العامل فى المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد
العامل على معمول واحد فى اعراب واحد لنص سيبويه عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان
على اثر واحد واجيب باختيار الشق الثانى ومنع كون العامل فى المستثنى هو العامل
فى المستثنى منه بل هو اداة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء
به والعامل هو ما يتقوم به المعنى المقتضى للاعراب ولكونها نائبة عن استثنى كحرف
النداء عن ادعو سلمنا لكن نمنع امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد ولا حجة فى
نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كما ان رواية الثقة حجة
على غيره لا اجتهاده ورأيه مع انه معارض بما نقل عنه من تجويز نحو قام زيد وذهب
عمرو الظريفان مع انه قايل بان العامل فى الصفة هو العامل فى الموصوف فيبطل لكنا

على الجواز

على الجواز وكذلك تجويز الفراء تشريك العاملين فى العمل اذا كان مقتضاهما واحدا
ورده بما يؤيد الجواز بمثل هذا حلو حامض لعدم جواز اخلائهما عن الضمير ولا تخصيص احدهما
به فتعين ان يكون فيهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال ان يكونا كالكلمة الواحدة
وهى من مع احتمال ان يكون حامض صفة لحلو لا خبرا بعد خبر واما حكاية عدم اجتماع
المؤثرين المستقلين ففيه ما لا يخفى اذ العلل الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات و
علامات لا علل شرعية حقيقية ولا ريب فى جواز اجتماع المعرفات اقول ويرد عليهم
مضافا الى ما ذكر النقض بصورة التجوز فاذا استعمل الهيئة المذكورة فى الاخراج عن الجميع
فيكون مجازا على رأى المستدل ولم ينقل عنه القول ببطلان الاستعمال فيعود المحذور
عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منهما من جهة انه نفس التجوز الذى
ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال لفظ وضع لاخراج شئ عن عام
واحد فى الاخراج عن عمومات متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد
فالاضمار خلاف اصل اخر بحسب التجوز على القول بالمجازية ايض ثم ان تصحيح التجوز
بيان العلاقة فى هذا المجاز دونه خرط القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال اللفظ
الموضوع للجزء فى الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزءا للاخراج عن كل واحد كما لا يخفى
واما التجوز بارادة الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع مع ان لهذه العلاقة
شرطا وهو مفقود ولا العكس بتقريب ان يق انه موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج
عن الاخيرة فاستعمل فى الاخراج المطلق الشامل لاخراج الاخيرة والاخراج من غيرها فان
جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج اى الماهية الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيها حتى بل استعمل
فى فرد خاص اخر منه وهو الاخراج عن كل واحد وليس من باب اطلاق المشترك على الانسان
اذ الشفة ماهية مشترك بينها وبين غيرها ايض من شفاه الحيوانات ومع ملاحظة هذا
النوع من العلاقة يصح استعماله فى كل شفة بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعماله فى
كل اخراج نعم لو فرض الكلى الذى هو جزء الاخراج عن الاخيرة هو القدر المشترك بينه وبين
الاخراج عن الجميع لتم ما ذكر وليس فليس وما ذكرنا ايض مما يوهن هذا القول ويضعفه

هذا كله مع انه لو تم هذا الاستدلال لا يفيد ما اخترناه في المسألة اصلا فانا لا نقول
بجواز رجوعه الى الكل فاحد لاحقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يرجع
الى ما يليه دون ما تقدمه اتفاقا فاذا قال القايل ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا
كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي يليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا
للاشتراك ومنها ان الكلام في الجمل المتعاطفة لا غير سلمنا لكن الاتفاق فارق سلمنا لكن
المانع في المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد الى غير الاخيرة ايضا لانه لو
رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه مثل
ما ادخل فيه فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل على عشرة الا ثلثة الا واحدا فالكلام
بعد استثناء الثلثة اعتراف بالسبعة واذا اخرج من الثلثة واحد بالاستثناء الثاني
يرجع الاعتراف الى الثمانية ثم اذا رجعناه الى العشرة ثانيا فيخرج من العشرة ايضا واحد
ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول فيبقى الاستثناء الثاني لغوا
وحجة القول بالتوقف هو تصادم الادلة وعدم ظهور شيء مرجح لاحد الاقوال عنده
ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة على حكم ساير المخصصات
وان الكلام فيها واحد فلا حاجة الى الاعادة **قانون** اذا تعقب العام ضمير يرجع الى
بعض ما يتناوله فقيل انه يخصص وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله تعالى
بردهن بل في بعولتهن للرجعيات فعلى الاول يختص التربص بهن وعلى الثاني يعم البائنات
وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة
الضمير للمرجوع اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا
في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل
دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العايد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا
منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الاخر واحتج المتوقفون
بتعارض المجازين وتساقطهما وعدم المرجح وقد يتحقق في ترجيح الاول بان عدم التخصيص

مستلزم

البحث في انه اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله لا العام هل المراد هو مخصص [illegible]

مستلزم للاضمار لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن بعولة بعضهن والتخصيص اولى
من الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار فالامر يدور بين التخصيص
والمجاز لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يتحقق ان ذلك تردد بين
التخصيصين ولا وجه لترجيح احدهما على الاخر وفيه ما فيه اذ المراد بالتجوز الحاصل
من صرف الضمير عن ظاهر وضعه وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص
وان اتفق تحققه في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمير فان وضعه
للجمع لا غير فالاولى التمسك بترجيح التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بان ندرة
مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول فان مجازية العام يستلزم مجازية الضمير ايضا
فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع
ظاهرا فيه حقيقة له لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان معنى مجازيا
وفيه ان الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد فهو المعتاد
فالمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر عندي هو القول الاوسط وبيانه
يتوقف على ذكر فايدتين **الاولى** ان في معنى كون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع
وكون وضع الضمير في الاصل لما هو الظاهر فيه حقيقة له او المراد منه عموما وذلك لان وضع
الضماير قد عرفت انه من قبيل الوضع العام وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات
الافراد لكن بوضع واحد اجمالي وبذلك يمتاز عن المشترك كما اليه في اول الكتاب وعلى
هذا فضمير المفرد المذكر الغايب مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المفرد المذكر
الغايب يكون حقيقة وكذلك اسم الاشارة مثل هذا لكنها يحتاج في افادة المعاني
الى القرينة نظير استعمال النكرة في الفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب
فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير لهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير
الغايب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى الحال والمقام فلا بد
ان يستعمل ضمير الغايب في المفرد المذكر الغايب المعهود والعهد ان كان باللفظ الذي
اريد به المعنى الحقيقي او كان بغير اللفظ كمقتضى المقام او بلفظ مجازي مقرون بالقرينة

فلا اشكال فى تحقق الوضع الاصلى ووروده على مقتضاه ح واما اذا كان المرجع لفظا له
حقيقة واريد به المعنى المجازى فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقى
بمقتضى ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما
بدلالة اللفظ فاذا دل القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن
عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير فى غير ما وضع له وهذا هو معنى
مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا تقدر على فهم المجازية فى
ساير انواع الاستخدام الذى يحصل بغير ارادة بعض افراد الموضوع له فى ساير انواع
العلايق والحاصل ان مقتضى وضع الضمير الغائب رجوعه الى متقدم معهود مفهوم
بينهما بالدلالة الحقيقية او الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى
العهد والدلالة ظهر كونه مجازا **الثانية** انك قد عرفت سابقا ان التشاغل بالكلام
مع احتمال عروض ما يخرجه عن الظاهر من اللواحق وبقاء مجال الحاق اللواحق لا يخرج
اللفظ الظاهر فى معنى مثل العموم عن الظاهر حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظاهر
فالعام المذكور اولا ظاهر فى معناه الحقيقى حتى يأتى ما يحقق كونه مخصصا له وما يتوهم
ان ذلك ينافى عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم
بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور فى معناه الحقيقى الا مع انتفاء
احتمال ارادة المجاز ففيه انا نبحث عن وجود المخصص وعدمه لا عن البحث عن كون ذلك
الشئ مخصصا ام لا والذى يقتضيه ثلثا القاعدة هو الاول لا الثانى واثم فاصالة
الحقيقة تقتضى الحكم بظهورها فى المعنى الحقيقى وغلبة التخصيص تقتضى الحكم بعدمه فهو
من على حتى يتفحص وبعد التفحص والتامل فى ان ذلك الذى وقع فى الكلام من اللواحق هل يقتضى
التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة وبالجملة ان الذى يضر
باصل الحقيقة هو ظن التخصيص ولا يجب فى اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص
بل عدم الظن به كاف هذا مع انا لو فرضنا التفحص من الخارج وثبت تخصيص ما لم يوجد اخر
فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا فى القانون السابق وكذلك لو حصل الظن بالعدم

من الخارج

من الخارج وبقى الاشكال فى كون اللاحق فى الكلام مخصصا او الجملة فرق بين توقيف
العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقعى وبين توقيفه عن العمل حتى يحصل الظن
بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا من اللاحق فى الكلام او غيرها مخصصا له والكلام انما
هو فى الثانى اذا تمهد هذا فنقول فى توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه انه اذا
ابتداء فى الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم واذا قيل
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد منها غير الغير المدخولات وغير الايسات على
الاقوى فيبقى العام ظاهرا فى الباقى اذ مراد نا من اصل العموم اعم من الحقيقة الاولية او الظهور
الحاصل فى الباقى وان قلنا بمجازيته فالباقى ايض فح المطلقات ايض ظاهرة فى ذوات الاقراء
مطلقا واذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم الرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر
من ذلك ان المرجع اولا هل كان هو الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله وان كان المراد
من تمام الباقى لا نفس المدلول فلا دليل على تخصيص العدة بالرجعيات وعدم ثبوتها لا رجاع
كاف ولا يجب ثبوتها لعدم تظهر ان احتمال كون مخالفة الضمير مخصصا للمرجع لا يضر بظهور
المرجع فى العموم مع انه يمكن القلب بان لزوم قاعدة مطابقة الضمير للمرجع ايض عام ويمكن
ان يكون مخصصا بما سبقه ظاهرا بناء على حمله على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر
اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة التبعية والتصرف فى الاضعف اسهل
قانون لا خلاف فى ان اللفظ الوارد بعد سؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال
وتلك الحادثة فى العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام
السؤال اليه فى الدلالة على معناه اما الذاتى واعتبار الوضع كقوله نعم وقد سئل عن بيع
الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال لا اذن او بحسب العرف مثل قولك لا اكل فى
جواب من قال كل عندى فان اهل العرف يفهم تقييد الجواب بقوله لا اكل عندك وكذا لو
كان مستقلا مساويا للسؤال فى العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع فى نهار رمضان
فيقول على المجامع فى نهار رمضان الكفارة او اخص من السؤال مع دلالته على الحكم الاتى
على سبيل التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد وسعة الوقت لذلك لئلا يفوت الغرض

أو ليس في اناثه زكوة

كان يبقى في جواب السؤال عن الزكوة في الخيل في ذكور الخيل زكوة فان الاناث لما كان
كانت هي محل النمو فمن اثباتها في الذكور يثبت في الاناث بطريق الاولى ومن نفيها في الاناث
ينفى عن الذكور كذلك ولو كان اعم منه في غير محل السؤال مثل قوله وقد سئل عن ماء البحر
هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء والجواب عن الماء وعن الميتة فيتبع
عموم الجواب في المقامين ايضا لعدم مانع من ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه في محل السؤال
مثل قوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه
او ريحه وقوله لما مر بشاة ميمونة على ما روته العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر فالقوا
فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى

السبب غير مخصص للجواب

السبب لا يخصص الجواب وقيل ان السبب مخصص للجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ
الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا سنبطله ولعمل العلماء في
الصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على
على ذلك كما لا يخفى على من تتبع الاثار وكلام الاخيار احتجوا بانه لو كان عاما في السبب
وغيره لفاتت المطابقة بين الجواب والسؤال وفيه ان المطابقة انما يحصل بافادة حكم

لجاز تخصيص السبب

السؤال والزيادة لا تنفي ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان يعم غير السبب واخراجه
بالاجتهاد كما يجوز في غيره والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما
هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به وبانه لو لم يخص بالسبب لما كان لنقل السبب
فائدة مع انهم بالغوا في ضبطه وتدوينه وليس ذلك الا لاجل الاختصاص به وفيه ان الفوائد
كثيرة منها معرفة شان ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لئلا
يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السير والقصص وغير ذلك من الفوائد وبانه من حلف والله
لا تغديت بعد قول القائل له تغد عندي لا يحنث بكل تغد بل انما يحنث بالتغدي عنده
فقط فلو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف
دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا قانون اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم

في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة

المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر على الجواز حجة الاكثر بانه

ولا

دليل شرعي عارض بمثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما
يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم
اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب عنه مرة بان الجمع بين الدليلين
اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف واخرى بمنع كون العام اقوى بل لا يقصر المفهوم
الخاص غالبا عن العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العمومات اقول وفي كلا
الحجتين والجوابين مع ملاحظة ما قرروه في باب التعادل والتراجيح تزلزل واضطراب
وذلك لانهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل الامارتين وتساويهما من جميع الوجوه
يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف الاراء وان ذلك
انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكانه لا خلاف بين العلماء
في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد فرض
عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن الجمهور في عوالي
اللآلي حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين
ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفيات دلالات الفاظهما فان
امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله
فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما او تعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن
من ذلك او لم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى محل هذا اذا تعارض
الدليلان من الادلة مثل خبرين جامعين لشرائط القبول او ظاهر ايتين او نحو ذلك فلابد
اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما عموم وخصوص
او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الاخر على بعض اخر اذا كان بينهما
تناقض او نحو ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التناقض في نفسه بتخيير او
اجماع على عدمه فيرجع الى المرجحات ومع التساوي فالى الاقوال المذكورة فقولهم بالجمع
مع عدم ملاحظة المرجحات تمسكا بكونه جمعا بين الدليلين ينافي تعليل تقديم الخاص
على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذلك قول المجيب الاول وغيره بالجمع بين الدليلين

وان كان احدهما اضعف ينافي رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات
مثل تخصيص القران بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون المرجحات ايضا فالمناص
عن هذا الاشكال وتحقيق المقام وتحصيل ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع تحرير
متين وتصحيح على ما اقتضاه الحال والمقام ان مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان من عدم
الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى الطرح والترك والاسقاط لا بالنسبة الى
ارجاع احدهما الى الآخر فان ارجاع احد الدليلين الى الآخر او ارجاعهما الى ثالث يقتضي
اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذ العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا
يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص
ايضا فلا بد في توجيه التاويل الى احدهما دون الآخر من مرجح فلا ينافي عدم الرجوع الى
المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط مطلقا وجوب الرجوع اليها في ارجاع
التاويل الى احدهما دون الآخر ومرادهم من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى
مدلولهما اما الحقيقة او المجاز الذي يصح في محاورات اهل اللسان وهو ما وجد فيه
العلاقة المصححة المعتبرة عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك
المعنى المجازي كذلك اي يكون موجودة في اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون
اللفظ مقترنة حين التكلم بقرينة يدل على هذا المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ
لذلك وكذلك معنى ارجاع احدهما الى الآخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الآخر اليه
كذلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة للتجوز في كليهما بحيث يحصل من التجوز
فيهما معنى ثالث مثال الاول العام والخاص المطلقين فان العمل بالخاص يوجب العمل
بالدليلين في الجملة اما في الخاص فبحقيقته واما في العام فبمجازه المتعارف وهو التخصيص
وبمجرد وقوع العام والخاص المتنافي الظاهر في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في حكم
واحد قرينة على ارادة التخصيص سيما وهو شائع من كلام الشارع ايضا بان يكون كلامه
عاما وخاصا ولا بد من معرفتهما ومثال الثاني ارجاع عامين متنافيين الى خاصين
وذلك يحصل بين المتناقضين مثل انه ورد في الاخبار ان الام احق بحضانة الولد الى

سبع

سبع سنين وورد ايضا ان الاب احق بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان
المراد بالولد في الاول الانثى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين واخراج لكليهما عن حقيقتهما
بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير ظاهر فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لاخراج اللفظ
عن الحقيقة وعدم تنزيله على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة عليه الا
ان يجعل الشهرة بين الاصحاب قرينة على انهما لعلهما كانا مقترنين بقرينة مفهمة لذلك
واما الذي وجد فيه القرينة من الاخبار فامره واضح مثل الاخبار الواردة في ان العاري
يصلي قائما ويومي والاخبار الواردة في انه يصلي قاعدا فالمشهور ان الاخبار الاول
محمولة على الامن من المطلع والثاني على العدم وبهذا التفصيل رواية صحيحة هي كالمخصص
لكليهما وهي قرينة لهذا الحمل واما مطلق الحمل كيفما اتفق كما يذهب اليه بعض من افرط في التاويل لكليهما م
فلا دليل عليه مثلا ان بعضهم اذا راى خبرا ورد بلفظ الامر وآخر بلفظ النهي في ذلك بعينه
فيجعل الامر بمعنى الاذن والنهي بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج
عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية او مقالية فلا يجوز ذلك بمجرد انه
جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه اما الحقيقة
فظاهر واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي افهمه القرينة وهو مسبوق بوجود
القرينة والعلم بها ومجرد احتمال وجود قرينة يوجب فهم المخاطبين المشافهين كذلك
لا يجوز الحكم بارادة ذلك ولا يورث الظن بارادة ذلك فهذا مما لا يمكن فيه الجمع
والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد الياس من الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل
بل هو ذكر احتمال في معنى الدليل فالتحقيق في جواب حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف
من العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة تخصيص العمومات وشيوعه ومع التساوي فحمل
العام على الخاص لا لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بينا بل لان اجتماعهما
مع تساويهما قرينة لارادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه واما ما يقال
من الرجوع الى ما ابقى الظن باعتبار الموارد فحينئذ ما حصل في المفهوم ظن اقوى من العام
فيخصص به وما لا يحصل فلا فهو خروج عن طريقة ارباب الفن ورجوع الى القرائن ومحط نظر

الاصول هو ملاحظة المقام خاليا عن القراين والاتفع الالتفات الى المرجحات الخارجية

فيعتبر ذلك في ارجاع التاويل الى احد الدليلين دون الاخر مع ثبوتها في احدهما او اليهما معا مع

التساوي والامكان او التخيير بينهما ايض منقول مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في

ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام اقوى من جهة | اقوى فلا يجوز اذا كان العام

الاعتضاد او كان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام واما مع التساوي فالمرجح للتخصيص

هو شيوع التخصيص وكونه خيرا من ساير المجازات لاجل ما ذكروه في تعارض الاحوال مع

ان الغفلة عنه لا يوجب ترك المراد راسا بخلاف ساير المجازات فليس الاعتماد في

التخصيص بمجرد انه جمع بين الدليلين كا ظنه بعض المحققين لامكان ذلك بابقاء العام

على حقيقته وتاويل الخاص بمجاز اخر فالاعتماد هنا ايض على المرجح مع وجود المرجح في

احد الطرفين وموافقته لمحاورة اهل اللسان من مراعاة شرايط المجاز لا يجوز التجوز

في الطرف الاخر فيرجع مال الكلام جملة الى ما يترجح في النظر ويحصل به الظن من الامارتين

بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم المعاني فهذا ايض يرجع الى ملاحظة التراجيح وبعد

العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد وامثالهما ايض في الحقيقة يرجع الى

الاثبات والاسقاط الا ان في ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط

الكل واثبات الكل مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل بل هو

الغاء احدهما واعمال الاخر فان التخالف انما هو في بعض مدلول العام وبعض الخاص و

لا ريب ان مع العمل بالخاص يلغى ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ في الجانبين

فلا يخفى ان المفهوم ايض ليس تمام مدلول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام

فلا مناص عن ملاحظة المرجحات في الكل اعني في العمل بالدليلين معا في الجملة وفي طرح

احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة في علاج الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام

في اخر الكتاب ثم ومن تلك المقام في مقابلة الجمع والترجيح ان التخالف الحاصل بين

الدليلين يتسبب لان يكون العمل باحدهما تركا لظاهر الاخر وحقيقته او تركا لظاهرهما معا

ومع ترك الظاهر انما يحصل قرينة على ارادة خلاف الظاهر من نفس المتعارضين او الخارج

فذلك

فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة ويكون هذا ايض مع القرينة من جملة

الظواهر او لا يحصل ومع ذلك فاما يمكن تاويل هنا لك بمعنى احتمال ينزل عليه

المخالف ولو لم يكن ظاهرا او لا يمكن فح نقول ان اراد القوم من قولهم الجمع مهما امكن

اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع ولو بحمله على محتمل صحيح يناسب سائر كلماته

وان كان بعيدا او لم يجعله حكما شرعيا دفعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ في التهذيب

لغرض دعاه الى ذلك كما ذكره في اول كتابه فلا غائلة فيه الا انه لا يدل دليل على

وجوبه مع ان الظ ان لفظ الاولى في كلامهم بمعنى الواجب كما في قوله تعالى واولو

الارحام بعضهم اولى ببعض وان اراد انه يجب تنزيل المتخالفين على احتمال الذي يحث

لا يوجب طرحهما ويكون ذلك مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجاز

لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا في الخارج بل بمحض احتمال العقلي لرفع التناقض

فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه يؤول الى الخروج

عن كلام الشارع راسا وفي العمل باحدهما عمل بكلامه في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم

من الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقة متفاهم اهل اللسان

كالتخصيص وغيره ويكون غيره داخلا في غير الممكن فالمراد من الامكان ما يتم الامكان بحسب

بملاحظة العرف ثم ان مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين او غيرها على مجازية احدهما

او كليهما لا يوجب الذهاب الى الاعتماد عليها واعمالها الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان

حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل لدليل اخر وهو لا يصح الا اذا

تساويا او ترجح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في مقام

الارجاع ايض كما انهم يعتبرون ذلك في القانون الاتي وغيره ايض ويظهر بذلك ضعف ما

ذكره العضدي وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى الاضعف

واما ظاهر كلام ابن الجمهور فيمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ عندنا ما هو اقوى في

العمل من ذلك الاجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح على الراجح مع ان الروايات

صريحة في ارادة المتناقضين الذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيها انما هو عنهما

وان يرجع الى المرجحات ... ان يقال ان الاداة في الدليلين ... المستفيضة الواردة ... الجمع بينهما

تخصيص الكتاب بخبر الواحد

والسبب ليس مخصصا للجواب ولا يمنع الرجوع في غير المناقضين ايض الى الترجيحات فاوف
لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ولا بالاجماع ولا بالخبر المتواتر ووجهها ظاهر و
اختلفوا في جواز بخبر الواحد على اقوال اولها التفصيل فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي وثانيها
التفصيل ايض بتخصيصه بما خص بمنفصل قبله قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وتدبيب
الى المحقق نظرا الى انه قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد
عليه دلالة ومع وجود دلالة القرائن يسقط وجوب العمل به وهذا ليس معنى التوقف
بل هو نفي التخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب كثير من المحققين واحتجوا عليه
بانهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل
بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغى بالمرة وبعد ما حققنا لك سابقا يظهر ما فيه
لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا ومع ذلك فنقول انه قد عمل
فكذلك الخاص ان اريد به معنى مجازي ايض بحيث لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته فمحض
كونه جمعا بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين
بل هو الغاء لاحدهما اذ المعارضة انما هو بين ما دل عليه العام من افراد الخاص ونفس
الخاص وهو ملغى اجمعه ح فلا بد من بيان وجه التخصيص واختياره فالاولى ان يقال دليلان
تعارضا وتساويا واحدهما عام والاخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه اقل من
مخالفة المراد في نفس الامر كلها مرجحة لاختيار تخصيص العام بالخاص واما وجه التساوي
احتج المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته
فيلغى وبان التخصيص به لو جاز لجاز النسخ وهو باطل اما الملازمة فلانه تخصيص في الازمان
فهو من افراد التخصيص فان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص و
هو موجود فيما النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب و
ان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور ولكنه قطعي
الدلالة فصار لكل نوع من وجه فتساويا وتعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه وانت
خبير بان الخاص ايض ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان عاما بالنسبة الى ناحية لاحتمال

مجاز

١٧

مجاز اخر غير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايض
نعم هو نص بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم قطعيته مطلقا وقد مر
توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب هو انهما ظنيان تعارضا
وتساويا او لاجل ان التخصيص ارجح انواع المجاز في فهم العرف رجحنا التخصيص واما
التساوي فلان المناط في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو و
الذي نقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو
غير مقطوع به فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان ان الحكم على
العموم مراد الشارع مظنون وكذلك الحكم في الخاص على الخصوص مظنون واما القول بان
الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره قبيح فثبت وجوب العمل بظاهر القران مع قطعية الحكم
به انما يتم بالنسبة الى من توجه الخطاب والخطابات الشفاهية وما في معناها مخصوصة
بالحاضرين كما تقدم وربما كانت مقترنة بقرائن تخرجها عن الظاهر قد اختفت علينا كما ظهر
في مواضع كثيرة ووجوده في غير ما ظهر ايض يحتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر
وخبر الواحد المخالف للظاهر يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن وعدم اقتران القرينة
باللفظ لا يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال
لا من جهة المقال او كانت مقترنة بالقول منفصلة عن ظاهر القران او لم يكن مقترنة
بها ولم يكن ح وقت الحاجة ونحو ذلك وشراكتنا للحاضرين في التكليف انما هو فيما
علم المراد منها او ظن فاذا لم يمكن العلم بالمراد وان تكليفنا للحاضرين اي شيء كان فلا
ريب في الاكتفاء بما ظن انه مراد فاين العلم ومما ذكرنا يظهر النقض بحصول العلم لو
الخبر الواحد ايض لكونه خطابا بماله ظاهر المخالف فيحصل من ذلك قوة اخرى في الخبر
ايض مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية قد خالف فيها الاخباريون
والتمسك في حجيته واثبات جواز العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المعارضة
وبالاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق ايض بالمعارضة
بالقلب فكما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام

من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب وعامه فيما ثبت من الاخبار
الخاصة ما يعارضه سيما وان القائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتناء بمخالفتهم
مشكل مع ان في كون العام حقيقة في العموم كلام وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد
مر وكذلك العام المخصص بل سد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع عن العمل
بخبر الواحد اذ قل ما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من وجوه الكتاب فلا اقل من مخالفته
لاصل البرائة الثابتة بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ووسعها ونحو ذلك
مضافا الى ما يظهر من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه
بعض الافاضل وبالجملة مع ملاحظة ما ذكر واضعاف ما ذكر مما لم يذكر من المضعفات لظاهر
الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول ظن من ظاهر الكتاب بمراد الله تعالى ولا ريب
ان خبر الواحد الجامع لشرائط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة
وردت بان الخبر المخالف لكتاب الله يجب طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح
الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة معارضة بمثلها او باقوى
منها من تقديم العرض على مذاهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فهي على الاطلاق
غير معمول بها مع ان الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق بسلب
البعض ايضا سلمنا لكنها مخصصة بذلك لمعارضتها بما هو اقوى منه من الادلة الدالة
على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب به من الادلة ايضا اذ قد عرفت
ان الخاص انما يقدم على العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا واية النفر وما اتاكم الرسول فخذوه والعمل بهذه
الاخبار يوجب تخصيصها الايات وهو كر على ما فرت منه ومما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا
المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار
فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفائه فهو باطل اي الايات
وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار في القول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد
مخصوص بغير هذه الاخبار في المخالفة الخاصة فانها اما مهجورة او مخصوصة بصورة
اي رفع حكم الكتاب كليا

المناقضة

المناقضة والمنافاة وأساسا اما الجواب عن الثاني ففي السؤال الاول من الترديد بان المسلم
من التخصيص والذي نتيجه هو الفرد الخاص يعني التخصيص في الافراد لا جميع افراده او
ما يشملها وعن السؤال الثاني فبابداء الفارق بالاجماع المدعى في النسخ اولا وبان
التخصيص غالب وشايع وادج من النسخ لكمال وضوح ندرته وغلبة التخصيص وقد يتمسك
في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ
رفع للمدلول المعمول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث الحادث يحتاج الى العلة و
يكفي في بقائه علة الوجود فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من رفع ما ثبت
لعدم احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه لا معنى له في احكام الله وافعاله ولا
يصعب عليه شيء ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر وهو ممنوع
وان حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقل من بقاء ما ثبت فهو مردود بانه لا
يرجع الى محصل اذ الاشكال في ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة
اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وايهما ارجح وكون احدهما اصعب
في نفس الامر عن الاخر مع عدم انائيته بالنسبة الى الاخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله
عليه نعم خصوص شيوع التخصيص وادجيته يوجب ترجيحه فبطل القول بعدم الفرق بذلك
وربما يقال في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ يراد دلالة اللفظ في جميع الازمنة
وان لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض ولا يظهر بذلك
انه لا دفع في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه دفعا في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من
قائله فان اراده الدلالة في العام ووجود المصلحة في ذلك ايضا ممكن ثم ان اريد مجرد
الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ايضا ممنوع لامكان ان يكون
المراد في النسخ ايضا الازمان مجازا ولكن تاخر بيانه فالفرق بذلك مشكل الحكم في بعض والاصح المفصل
بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يقاومه الاما ظهور
ضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى بان يخصص مرة بدليل قطعي وعند الفرقة
الثانية بان يخصص بمخصص منفصل وذلك لان العام عند الفرقة الاولى يصير بذلك

مجازاً في الباقي وعند الفرقة الثانية بهذا او الدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية
كما سيجيء في باب التراجيح وجوابه يظهر بما مر فان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة
والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن وحجة المتوقف تصادم ادلة
الطرفين وعدم المرجح وجوابه انا قد بينا اثبات المرجح **قانون** اذا ورد عام وخاص
متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او تقدم الخاص او تقدم العام
او يجهل تاريخهما وان كان بجهالة تاريخ احدهما فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد
الاصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص المطلقان فاما العامان
من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا المبحث[2] لا ينطبق الا على الاول كما لا يخفى على من
تاملها فقد تريهم يجعلون في طي هذه الادلة الخاص بيانا للعام ويفرعون الكلام
فيه على جواز تاخير البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما متصف بما اتصف به الآخر
من استعداد البيانية والمبينية وصيرورة احدهما بيانا للآخر في بعض الاوقات وتخصيصه
للآخر ليس بذاته بل انما هو بضميمة المرجحات الخارجية التي قدمته على الآخر وايضا قولهم
في الصورة الآتية من بناء العام على الخاص اتفاقا او على الاقوى او نحو ذلك لا يجري في الثاني
اذ لو اريد من بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الآخر فيلزم تساقطهما جميعا
وبطلانهما راسا كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا
مرجح في انفسهما كما هو المفروض اي من حيث محض العموم والخصوص والاعتماد على المرجحات
الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على الآخر في مادة التعارض
وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتناقضين لا بد
فيه من ملاحظة المرجحات الخارجية في التخصيص يعني بعد ملاحظة المقاومة ونفي رجحان
احدهما على الآخر اولا لا اشتراك هذا المعنى بين المعنيين وقد غفل بعض الاعاظم هنا
هنا وعمم البحث واستشهد ببعض الشواهد الذي لا يشهد له بشيء ومنشأ اختلاط
الامر عليه اختلاط مباحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في كتب الاصولية
وانت خبير بانهما مقامان متفاوتان تفصل بينهما في كتب الاصول فمن الشواهد الذي

ذكره

في كيفية العمل بالعام والخاص المتنافيي الظاهر

[2] لانه لا يبقى لهما العام والخاص على الاطلاق بل هما عامان من وجه خاصان من وجه ولان الادلة المذكورة في هذا المبحث م

الاعتراض على الفاضل التبريزي

ذكره ان محققي الاصوليين استدلوا في هذه المسألة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآية
عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من وجه وفيه ما لا يخفى
اذ ذكر ذلك ابن الحاجب ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب كلامهم
هذا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله
تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء وبان معنى البيان منه تلاوة الآية المخصصة
وبان بيانه مختص بالسنة ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه ويندفع كلام الظاهرية
بمحض اثبات مطلق التخصيص وان كان بمعونة المرجح الخارجي واطلاق التخصيص على
قصر احد العامين من وجه على بعض افراده بسبب العام الآخر لا يوجب كون مطلق البحث
في بناء العام على الخاص يقول مطلق اعم من المقامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة
واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبار ابعد الاجلين فيجمعون بين الآيتين على غير وجه
التخصيص المصطلح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة اشهر وعشرا الا اذا
كان حاملا ولم تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع وان الحامل تصبر حتى تضع الحمل الا اذا
كانت متوفى عنها زوجها ولم تبلغ مدة وضعه اربعة اشهر وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى
يتم الشهور وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتدبر البصير والذي دعاهم
الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر من آية اولات الاحمال المطلقات
فلا تعارض واما العامة فبنوا امرهم في ذلك اولا على ترجيح عموم آية اولات الاحمال بسبب دلالة
اللفظ واقترانها بالحكمة وغير ذلك ثم خصصوا بها الآية الاخرى وتمام الكلام فيها
في الفروع مع ان تمثيل ابن الحاجب ونظرائه لا يصير حجة على احد واما المحققون منا كالعلامة
في التهذيب وغيره فقد مثلوا بجواز تخصيص الكتاب بآية القروء وآية اولات
الاحمال وكلامهم ظاهر في العام والخاص المطلقين فان الظاهر من آية اولات الاحمال المطلقات
وهي اخص من آية ذوات القروء مطلقا ومنها انه استشهد بكلام صاحب المعالم في حواشيه
على كتابه وسيجيء الاشارة اليه والحاصل لا دلالة فيها على المطلوب بوجه وبالجملة لا مسرح

اذ لم يخصص المصطلح [illegible] ان [illegible] عدة الحامل [illegible] الشهور الا اذا كان حاملا [illegible] [illegible] الحامل [illegible] بعد [illegible] الشهور [illegible] [illegible] الوضع

لجعل موضوع هذا القانون القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام فى

الاقسام الاربعة ونقول القسم الاول وهو ما علم اقترانهما وهو يتصور فى القول والفعل

او الفعلين مع احتمال ارادة القولين المتصلين من غير تراخ ايضا ان جعلنا المقارنة

اعم من الحقيقة والحكمية بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف الا عن بعض الحنفية فقالوا

ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض فى قدر ما يتناولانه

فيرجع الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم فى المقارنة الحقيقية دون القولين المتصلين

عرفا فالخاص المتاخر عندهم فيهما والعام المتاخر ناسخ لنا ما مر مرارا من الفهم العرفى

والرجحان النفس الامرى والشيوع والغلبة واحتمال التجوز فى الخاص مرجوح بالنسبة

اليه وقد ليستشكل بان الاخبار قد وردت فى تقديم ما هو مخالف للعامة او ما هو موافق

الكتاب ونحو ذلك وهو يقتضى تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة

او نحو ذلك وفيه ان البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا

بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ مع تسليم التجوز فى الخاص اولى من التخصيص فى العام من جهة

مرجح خارجى وهو خارج عن المتنازع فيه ومما ظهر لك من اتفاق العلماء الا من شذ منهم

على بناء العام على الخاص فى صورة الاقتران من جهة محض العموم والخصوص من يتضح لك

بطلان تعميم البحث بحيث يشمل العام والخاص من وجه لما ذكرنا سابقا القسم الثانى و

هو ما علم تقديم العام وتراخى زمان صدور الكلام المشتمل على الخاص فاما ان يكون

ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا تخصيصا للزوم تاخير البيان

عن وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك فى اخبارنا المروية عن ائمتنا عليهم السلم فانه اذا

كان الخاص فى كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد النبى م وهو باطل لانقطاع الوحى بعده

وبهذا يظهر اشكال اخر اورده بعضهم ايضا وهو انه يلزم عدم جواز العمل باخبار الائمة

المخصصة للكتاب او الاخبار النبوية دائما للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة والاول

مدفوع بان لزوم النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول

بعد حضور وقت العمل لا بمجرد تراخى رواية الامام من حيث هى عن زمان العام فان الائمة

ماكون

ما كون عن النبى م مؤسسون للشريعة فلا بد من لزوم الحكم بالنسخ من اثبات ان الخبر

الخاص من حيث انه ناسخ متاخر عن زمن العمل بالعام وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لاتفاقهم

ظاهرا على ان الاحكام الكلية بعد الرسول م باقية الى يوم القيمة وان لم يمتنع عقلا

ان النبى م اخبر خلفائه بان الحكم الفلانى باق بعدى الى الزمان الفلانى ثم ينسخ

فعليكم باجرائه الى ذلك واخفاء غايته ثم بيان الغاية عند انتهاء الغاية المدة وبذلك

ظهر الجواب عن اشكال لزوم تاخير البيان ايضا والحاصل ان الائمة م يظهرون ما وصل

اليهم عن النبى م ويبشرون ما وقع فى زمانه ويبينون ما اراده الله تعالى فى كتابه

وما اراده النبى م من سنته فحالهم مع الامة كحال الفقيه مع مقلديه وقد اشار الى بعض

ما ذكرنا الفاضل المدقق الشيروانى فى حاشية الفارسية على المعالم فعلى هذا لو فرض

ان احد الرواة سمع العام من امام وتاخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل

من دون مانع ومن دون عذر ظاهر فلا بد ان يكون ظهور كونه مكلفا بالعام الى ذلك

الحين من جهة اخرى غير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو ذلك علمها الامام ولم يعلمها الراوى

ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور وما اخر بيان الزمان ونهايته ايضا

قد يكون من غير جهة النسخ فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل

بالعام فالاقوى كونه مخصصا لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما سنحققه واما

من لا يقول بجوازه فانما يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل او يجعله

كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه القسم الثالث وهو ما

علم تقدم الخاص فالاقوى وفاقا لاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب

جماعة منهم السيد والشيخ الى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص فانه ترجيح الراجح

واجب واستدل ايضا بان فيه الجمع بين الدليلين فى الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء

الخاص ان ورد العام قبل حضور وقت العمل به والنسخ ان كان بعده والتخصيص اولى منهما

وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص الذى ثبت رجحانه هو التخصيص

فى افراد العام لا فى ازمانه فلا ينافى ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايضا بالنسبة الى الوقت

ويقرب العمل بالخاص عند البناء بعمل وقت العمل

لامكانه بغيره بان يكون تجوزا فى غير الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص وجه اختياره على غيره وقد عرفت انه التخصيص

مخصص العام والعينا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو الحل بالضرورة بيان
الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص
ورجح هذا الاستدلال الى الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب النصوصية وان لم يكن
قطعيا في معناه كما اشار اليه مرادا ولا باس به وترك صاحب الاستدلال به وقال في
الحاشية انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون
فيه الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا
فليتأمل انتهى والظاهر انه اراد ان مما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ما كان جزئيا حقيقيا
مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايضا عام وظاهر في معناه لا قطعي وحسب
الفاضل المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه وجعل ذلك شاهدا على دعواه
من عموم محل النزاع بل جعله صريحا في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل
المعارضة بين العام والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة مشعرا بقلته بل هو
الاغلب واما ثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من
ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في المعنيين وهو مما لا مساغ له
في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع الى الجواب عما اورده صاحب المعالم
على الدليل ونقول ان عمومية الخاص لا ينفي نصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد ما من الخاص
بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي
ايضا قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد
بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في
الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال احتج القائل بالنسخ بوجوه
الاول ان قول القائل اقتل زيدا لا تقتلوا المشركين بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا
ولا عمروا الى اخر الافراد ولا شك ان هذا ناسخ فكذا ما هو بمثابته وجوابه
المنع عن التساوي فان التنصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتماله
غير التخصيص من النسخ وغيره مرجوح لما مر مرارا فتعين التخصيص والثاني ان المخصص للعام

بيان

وجوب العمل بالخاص عند جهل التاريخ

بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه ان المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متأخر
وما قيل ان وصف البيانية مقارن للعام فهو وهم لان وصف البيانية من حيث هي يتوقف
على ما يحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متأخر عما يحتاج الى البيان
طبعا وان تقدم عليه وضعا من حيث الذات القسم الرابع وهو ما جهل التاريخ والمعروف
من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة و
قد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا لوروده بعد حضور وقت
العمل بالعام او لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم ان الكلام في هذه المقامات اذا كان
الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح وكذلك فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال
في الترجيح مما مر في المباحث السابقة ومما يجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه
المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل من الخاص والعام على الاخر من حيث
العموم والخصوص والا فيشكل الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص
في صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب او
السنة المتواترة والخاص من اخبار الاحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص
مطلقا يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس
الامر ايضا فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وربما يجاب عن
هذا الاشكال في الصورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور
وقت العمل فينتفي المشروط فيبقى التخصيص وهو معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص
ايضا فان تحققه في نفس الامر ايضا مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وبما
قيل من ان الاصل تأخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام
فهو معارض بان حضور وقت العمل ايضا حادث والاصل تأخره فالتحقيق في الجواب ان
اريد تعميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما لا
يجوز نسخ العام القطعي به ان يقال ان شيوع التخصيص وغلبته ورجحانه المتقدم يقتضي
ترجيح التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ

بمعنى ان الظاهر ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل ليثبت التخصيص الحاقا للشيء بالاعم
الاغلب فانا نجد المرجحات للتخصيص واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض
تقديم الخاص على العام كما نقلناه عن الشيخ والسيد فهو ايضا يتوقف في مجهول التاريخ
لدوران الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ويظهر جوابه مما مر ثم ان ثمرة هذا الكلام
فائدة ذلك في اخبار الائمة ع غير ظاهرة لعدم ورود المنسوخ في كلامهم ع كما اشرنا اليها سابقا
ولا الناسخ من حيث انه ناسخ بل ما يؤثر عنهم انما هو حكاية ما علم من سنة النبي ص
ومعاملاته وبياناته في الكتاب وسنته لهم ع ربما يقولون ان هذه الاية نسخت
بهذه الاية وامثال ذلك فلو ثبت اخبارهم بذلك شيء فانما يثبت بها حال ما وقع في
زمان الرسول ص واما الاخبار النبوية فعندنا قليلة جدا واما الكتاب فقد ادعى
السيد ان تاريخ نزول الاية مضبوط لا خلاف فيه وذلك في الجميع محل نظر الباب

الرابع في المطلق والمقيد قانون المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على
شايع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك
الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص فيدخل
فيه المعهود الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي وهذا التعريف
يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم انه مرادف للماهية منهم الشهيد الثاني
في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية
لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق
والنكرة وقد بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص وانا التحقيق امكان اعتبار
وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات في اجماع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم
في وجه جعل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد
لا بالمفهومات فيظهر لك ما فيه مما حققناه في مبحث جواز تعلق التكاليف والاحكام
بالطبايع ثم نقول ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع مطلق وبيع الغرر
مقيد وكذلك الماء في مثل خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء والماء القليل المفهوم

في المطلق والمقيد

البحث في تعريفهما

من قولنا اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكذلك صم ولا تقصر في السفر ونحو ذلك و
عرفوا المقيد بما دل على غير شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات ولهم تعريف
اخر ايضا وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشايع بينهم هو ذلك وعلى هذا
فالمطلق ما لم يخرج عن هذا الشياع والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل
وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول وكذا بين
(اي بين المقيد بالمعنى الاول والمعنى الثاني)
المطلق بالمعنى الاول والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون
الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاطلاق والتقييد يؤول
من وجه الى التعميم والتخصيص كما سنشير اليه فجميع ما مر في احكام معارضة العام والخاص وتخصيص
العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وعدمه واقسام معلومية التاريخ ومجهوليته وغير
ذلك يجري ههنا ايضا ونزيد هنا المبحث بما سنورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد
فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي
مثل اطعم يتيما واكس يتيما هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما اطعم يتيما هاشميا
اما الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم فحملوا
اليد في اية التيمم على اليد في اية الوضوء فقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب
وهو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى اثبات العلة والعمل بالقياس وفيه منع القياس اولا
ومنع العلية ثانيا والمختار هو مختار الاكثرين سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين و
سواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا او مختلفا لعدم المقتضي للجمع وامكان العمل
بكل منهما اساسا الا فيما كان احدهما مستلزما لعدم الاخر مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق
رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف
على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضا يستلزم عدم العتق فح يقيد المطلق
بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل ولا يصح ايضا واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما
او يختلفا اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه اقسام
ثلثة اما الاول مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة

في بيان مقام حمل المطلق على المقيد

ولا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما من باب البيان او من باب النسخ والمختار انه من باب
البيان سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه ولكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذا علم تقدم
المطلق فيكون ناسخا فههنا مسئلتان الاولى وجوب حمل المطلق والثانية كونه بيانا لا نسخا
لنا على المقام الاول نظير ما مر في حمل العام على الخاص لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه
وانفهامه في العرف فانه في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص كما سنشير اليه واحتج الاكثرون بانه
جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا
يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا
وانما سند هذا المنع فقد يقرر بوجوه الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب
بمعنى حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا على الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد
الواجب التخييري والثاني ان يحمل الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى التخيير في المصالح لا التخيير
المستفاد من العقل فيما لو كان المامور به كليا قابلا للكثيرين فانه كان مستفادا من الامر
المطلق بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا لما ذكرنا
سيما الاخير وقد يدفعهما ايضا بان حمل الامر على الاستحباب مجاز جزما وكذا حمله على التخيير
بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه ليس مجازا مطلقا بل له حقيقة جهة كما صرح جواب وفيه انه ان
اريد بذلك مجرد منع الملازمة لكونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فله وجه
وان اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان هذا
الاستعمال ليس الا الاستعمال المجازي لارادة الخصوصية منه وان لم يتعين عند المخاطب
نعم قد يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب اذا اشعر المقام بتعينه عند المتكلم
في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم
على المبهم من الحكيم ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك
فيكون ح بيانا للمجمل يعني يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق
فيكون مجازا في معناه فكيف كان فلا يخرج عن المجازية والى هذا ينظر قولهم بكون المقيد
والخاص بيانا للمطلق والعام وتقسيمهم المجمل بما له ظاهر وما ليس له ظاهر فعلم ان ذلك

كذ

خروج عن الظ والظ هو الحقيقة هذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره في النهاية
ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد
كما ذكره العلامة في النهاية وقد يعترض عليه بانه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال
ارادة المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل به
وفيه ان المكلف به هو القدر المشترك بين كونه في ضمن المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون
باحدهما فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة منه الا بالاتيان بالمقيد
وانما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط
الايمان ام لا فح يمكن نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين
وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس
ههنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد
لا ينفك عن الفصل ولا تفارق بينهما فليتامل والثالث انه يمكن العمل بهما من دون
اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه فلا يحتاج الى ارتكاب
تجوز حتى يحصل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي
فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو اعم منه ومما يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع
الا ترى انه معروض للتقييد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا
رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون القيد مع انه لا يحصل الا في المطلق؟
رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف عنه وفيه ان مدلول المطلق
وان لم يكن ما ذكره ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما فمقتضاه
ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى المقيد بدون تصرف واخراج
عن الظ وقولكم بل هو اعم اه ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين الامرين
اعني اي فرد كان على البدل والمقيد فهو المجمل جزما لان مدلوله الحصة الشايعة او
الماهية لا بشرط كما تقرر وان اراد انه معنى عام قابل للصدق على المعنيين فهو صحيح ولكن مقتضاه
صحة العمل باي فرد كان منه وان كان بضميمة حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اي

يكون والامتثال يحصل بالاتيان باى فرد كان منه وايضا الاصل برائة الذمة من التعيين فهو
يقتضى التخيير فى الافراد ولا ريب ان هذا ينافى مقتضى المقيد والظاهر ان مراد القائل هو الشق
الاول من الترديد لانه ذكر فى موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة ليس اى فرد كان من
افراد الماهية على البدل بل ربما كان مدلوله معينا فى الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا
فى التعيين بل هو الظاهر والاكثر فى الاخبار نعم فى الاوامر يحتمل الاحتمالين فلا يكون القيد
تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان كل ما تعلق به الحكم الشرعى على سبيل
التعيين فى الواقع فلابد ان يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصودا منه من الشارع سواء
قارنه ذكر التعيين او فارقه وسواء كان فى صورة الاخبار كقوله تعالى واحل الله البيع او
فى صورة الانشاء امرا كان كاعتق او نهيا لتمكن الامتثال فذكر لفظ المطلق وارادة
المعين الواقعى مجاز جزما نعم ربما يصح ذلك فى القصص والحكايات مثل قوله تعالى وجاء
رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع وموضع البحث ليس من هذا القبيل فكلما فرض استعمال
مطلق وارادة الفرد المعين الواقعى منه ولم يقترن بقرينة فهو حقيقة فى بادى النظر
ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور القرينة والحاصل ان استعمال المطلق فى المقيد
حقيقة على وجهين ومجاز على وجه ومآل الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات
الحكم على الكلى ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل فى مثل جاء رجل من
اقصى المدينة وفى مثل ائتنى برجل اذا اراد فردا منه اى فرد يكون ومآل الوجه الاخر الى
ذكر المطلق وارادة فرد منه اما باقترانه بما يدل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور
القرينة وكلامنا انما فى الاخير وهو المتداول فى مسائل المطلق والمقيد فلو قيل بعد قوله
تعالى جاء رجل من اقصى المدينة يسعى جاء حبيب النجار يسعى او جاء حزقيل مؤمن ال فرعون
يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق فقد خبط القائل خبطا عظيما واختلط عليه الامر
فلا تغفل وقوله الاول انه معروض للمقيد فيه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة مؤمنة
فى قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والمؤمنة قيد للمقيد وقوله والا لزم حصول المقيد
بدون المطلق فيه انه لا يستلزم ذلك محالا ومحذورا بل هو عين الحق والذى لا يمكن تحقق

المقيد

المقيد عنه انما هو المفهوم الكلى القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس فى معنى الرقبة
قولنا رقبة مؤمنة والجملة لفظ رقبة وان كان دالا على المعنى القدر المشترك بين
الافراد فى الجملة لكنه يقال له المطلق اذا استعمل لوحده ويقال له المقيد اذا استعمل
مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد فى الخارج وجود المطلق بل انما يلزم منه وجود ما
وجد فى المطلق من المعنى الكلى ثم ان ههنا كلاما من المحقق البهائى فى حواشى الزبدة
فى مباحث المفاهيم وهو انه قال قد يقال ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا
المطلق بمفهومها فى نحو اعتق فى الظهار رقبة اعتق فى الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن
مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون بها المطلق فما هذا الا تناقض والجواب ان
مفهوم الصفة اما ان يكون فى مقابله مطلق كما فى المثال المذكور او لا نحو جاء العالم
ففى الثانى ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم من الحكم بمجيئ العالم نفى مجيئ الجاهل
الا اذا قامت قرينة على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة
فيه حجة كما نقله العلامة فى نهاية الاصول فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة يخصون كلامهم
بما اذا لم يكن فى مقابلها مطلق لموافقتهم فى حجيتها اذا كان فى المقابل مطلق ترجيحا
للتاسيس على التاكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة فى الوجوب
كيف قالوا بان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة فى الاباحة انتهى اقول ولا خفاء فى
بطلان الاعتراض ولا وقع لهذا الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق فى الظهار
رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة فلا ينافى جواز عتق الكافرة وحمل المقيد على المطلق
انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلوب ان كان عتق فرد واحد
فلا ريب ان مع وجوب عتق المؤمن لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة
مع وجوب عتق المؤمنة وحصول الامتثال بايجاد الطبيعة فى ضمنه فلا يبقى طلب حتى
يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ايناجرا اما فلا منافاة بين القول بعدم حجية
المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد وان اول قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه ان
كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا مجرد ايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان يصح لا

نقل كلام المحقق البهائى

الاعتراض عليه

في الجملة ولكنه لا يتم ايضا اذ يكفي في نفي جواز الغير وجهة المطلوب مع ملاحظة المنطوق
ولا حاجة الى الاستفادة من المفهوم نعم يمكن جريان هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين
في الحكم والنفي والاثبات مثل قوله اكرم بني تميم[٢] الطوال فان نفي وجوب الاكرام في البعض ٢ واكرم بني تميم
ينافي وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادي في المطلق الذي
تريهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثمة وانما خصوا الحمل بالعام والخاص
المتنافي الظاهر واما الجواب ففيه انه يعنيهم من قبول الناقض في الجملة وقد ظهر لك بطلانه
وانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص بل
انما يثبت وجوب العمل بالمقيد والظ ان العلامة ايضا لم يدع الاجماع الا على ذلك
ولم يحضرني الان كتاب النهاية ليلاحظ واية التمسك بترجيح التاسيس على التاكيد ايضا
مما لا يناسب المقام اذ هو مما يصلح مرجحا لجميع موارد المفهوم ولا اختصاص له بما نحن فيه
وان قيل انه فيما نحن فيه فائدة القيد في اعتبار المفهوم فنمنع الانحصار فيما نحن فيه اذ
التاسيس يحصل بحمله على ارادة الافضلية ايضا ومما ذكرنا يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل
الامر الواقع عقيب الحظر وقد مر التحقيق فيه ولنا على المقام الثاني انه نوع من التخصيص فان
المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل اليه حصول الامتثال باي فرد كان
من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص ان الخاص مبين لا ناسخ الا في
صورة تقدم العام وحضور وقت العمل به فكذلك المطلق والمقيد واحتج من قال بكون
المقيد ناسخا اذا تاخر عن المطلق والظ انه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ بان الدلالة
لا بد ان يكون مقارنة للفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق لكان المطلق مجازا فيه وهو
فرع الدلالة وهي منتفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم منه شيء الا تاخير البيان عن
وقت الخطاب ولا دليل على امتناعه واجيب ايضا بالنقض بصورة تقدم المقيد على المطلق
الوارد بعده لانه لا بد ان يراد منه المقيد من دون دلالة وبتقييد الرقبة بالسلامة عندهم
ايضا واعترض على الاول بان تقدم المقيد يصلح قرينة لاستعمال الذهن من المطلق الى
المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة للناقصة حتى يكون مجازا في السليمة

ولو سلم

ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والشايع والثاني وهو ما كانا منفيين مع
اتحاد الموجب حكمه وجوب العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار
لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد المطلق
فان النكرة المنفية تفيد العموم وبدله بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب
الكافر مع تقييد ذلك بعدم قصد الاستغراق بل جعله من العهد الذهني واورد
عليه بان معناه ح لا تعتق مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال من غير
قصد الى الاستغراق ويكفي الامتثال بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط ويحتمل
ح ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفي فمن اين يحصل الحكم بعدم اجزاء
اعتاق المكاتب اصلا كما هو المراد من هذه المسألة سيما مع اعتبار مفهوم الصفة
اقول ويمكن دفع الايراد عن مثال الاكثرين بارادة الجنس ويكون التنوين تنوين التمكن
ويصحح المثال الثاني ايضا بارادة الماهية ايضا كما بين سابقا فلا حاجة الى جعله من باب
العهد الذهني مع انه ايضا في معنى النكرة ولا يدفع الاشكال مع ان التقييد بعدم قصد
الاستغراق لا ما ينافيه الا ان يراد دفع توهم ان يجعل من قبيل والله لا يحب كل مختال
فخور والا فاللام داخل على المنفي والنفي انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو اوفق
بالمطلق من العام واما ما ذكره المورد من ان معناه ح اه ففيه انه ان اراد ان مكاتبا
ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد للنهي ومتعلق له مع وصف كونه محتملا
فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراده بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن
فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقدير واضمار ومع ذلك فكيف
يكون المقيد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما حصل باختيار المكلف ذلك الفرد وان
اراد جعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة فهو مع ما فيه مما مر انه ليس من موضوع
المسألة في شيء فيه ان هذا الصق بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه
فبالمرة لا بد ان يكون مرادهم بدل المثال بذلك عن هذا انه يصح ما ذكره لو اخرج
النهي عن معناه الى معنى اثباتي مثل ان يراد منه ابق على الرق مكاتبا ما وح يتم معنى المطلق

ويكفي في هذا الامثال بعدم عتق فرد واحد الى اخر ما ذكره لكنك خبير بانه خارج عن مقاصد الفروع واغلب موارد الاستعمالات في الشرع والعرف اذ المقصد من امثال ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد ابقاء الرق فالمقصد بالذات عتق غير المكاتب لا ابقاء الرق للمكاتب مع ان ارادة فرد ما بعد النهي بدون العموم مما يبعد وقد عرفنا الباد فيصير المعنى ح كون غير ذلك المنفي من الافراد محكوما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا اعتق من عداهم من العبيد وهو وان كان يتم في مثل هذا المثال لو كان ما لكا للمكاتب ولغير مكاتب ولكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا الصيد مثلا اذ ح يكون معناه لا تقتلوا صيدا ما الا ان يخرج ايضا الى المعنى الاثباتي مثل ان يقال اذا اصبتم صيودا فابقوا منها واحدا ويجوز لكم قتل الباقي وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيد هنا لا يتم الا بفرضهما عاما وخاصا والظاهر ان اتفاقهم على ذلك مبني على ما لهم المش والا فعلى الفرض الذي ذكرنا من ارادة الماهية لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد اللهم الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك بمعنى ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند اهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى وان اريد الاجماع الفقهي فلا يخفى بعده الثالث وهو ما كانا مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق على المقيد ووجهه ظاهر مما مر واما الثاني كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فمذهب الاصحاب فيه عدم الحمل ولا فرق بين الاقسام المذكورة فيه من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين واختلف مخالفونا فعن الحنفية المنع عنه مطلقا وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس ووجد شرائطه وعن بعضهم الحمل مطلقا وحججهم واهية لا يليق بالذكر والحق ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضي

الباب الخامس في المجمل والمبين والظاهر والماول فاعلم ان المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا اما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل على جهة الوقوع من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي صلوة ولم يظهر وجهها

في المجمل والمبين والظاهر والماول

واما القول

واما القول فهو اما مفرد او مركب واما المفرد فاما اجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في اول الامر كالقرء او بسبب الاعلال كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما لو اراد فردا معينا عنده غير معين عند المخاطب وذلك اما في الاخبار مثل جاء رجل من اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة والى هذا ينظر قولهم ان الخاص والمقيد بيان لا ناسخ وقولهم فيما سياتي انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر ومرادهم مما له ظاهر هو الظاهر على الظاهر في النظر الاول ومرادهم بكونه مبينا بالخاص المستلزم لاطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظاهر والمجمل والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا ح وكون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق كان فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب وهذا هو الاكثر في الاحكام والا فقد يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاصة من العام وفرد خاص من المطلق ولكن لم يقترن ببيان ذلك المرتبة فذلك مجمل في اول النظر ولكنه مخرج ح لا يبقى له انه مما له ظاهر فان القرينة اخرجته من الظهور في اول النظر ايضا وقد يحصل من الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي مثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده باعتبار امكان صدق الحق على كل واحد من الابعاض مع ان المراد هو العشر او نصف العشر والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من المال الذي قدره الشارع مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو فيما لو قال اخرج قدرا من مالك واراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا اسمى ذلك القدر الحق فههنا الحق معين اذ المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا قام قرينة على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته واما المركب فاما ان يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المردد بين الزوج وولي المراة او باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين

واحلّ لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحلّ لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين لجعلها لمعنى الاحصان فانه قد يجئ بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها وقد يجئ بمعنى
التزويج وقد يكون الاجمال بسبب تردّد مرجع الضمير بان يتقدمه شيئان يحتمل رجوعه
الى كلّ منهما مثل ضرب زيد عمروًا واكرمه ومرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال
كون المهارة في الطبّ ولزيد مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم انّ التكليف بالمجمل جائز عقلا
وواقع شرعا وتوهّم لزوم القبيح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انّما يتم اذا كان وقت
الحاجة والفائدة فيه قبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس ووقوعه
في الايات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد سمعت بعضها وستسمع ثمّ انّ ههنا
فروعًا مهمة الاوّل ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في اية السرقة لا من جهة اليد
ولا من جهة القطع وذهب السيّد وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين
جملتها وبين كل واحد من ابعاضها وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة
والجرح حجة السيّد مع تحريرٍ منّا لها ان اليد يطلق على الجملة وعلى كل بعض منه كما يقال غوصت
يدي في الماء اذا غوصها الى الاشاجع او الى الزند او الى المرفق واعطيته بيدي وكتبته بيدي مع انها
انما حصلا بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة فثبت الاشتراك قال وليس قولنا يد يجري
مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملةٍ يختص كل بعض منها باسم من ان يقع
الانسان على ابعاضها بخلاف اليد ويظهر من ذلك استدلال من يعتبر القطع ايضا في الاجمال
والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مرّ مرارا والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر من
اليد انما هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا انه اذا قيل فلان بيده وجع يقال
لاي موضع من يده وجع لا لاي يد منه به وجع نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى
فعلم انه موضوع للمفهوم الكلي الذي مصداقه هو مجموع ذلك العضو لا ابعاضه ولو كان اليد
موضوعا لكل واحد من الاجزاء لصح الاستفهام بانه اي الايدي ومن القطع الابانة
والمغايرة للانسان وتمثيل في مقابلة اليد دون زيد لان الانسان لم يوضع للمفهوم
الكلي والملاحظة على الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو المناسب للمقابلة والتمثيل

لايخفى

في جواز التكليف بالمجمل

بيان عدم الاجمال في اية السرقة

لا يخفى عليك ان كليهما مثل اليد فيقال زيد او انسان او انما قبّل وجهه او ضربت زيدا
او انسانا او انما ضرب رجله وهكذا ابل الظاهر ان مرادهم من النزاع في ذلك انما هو بسوان
المثال وهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والرأس والجسد واليوم والليل وغير ذلك
مما يكون ذا اجزاء وكل جزء منه مسمّى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع على كل منها والتحقيق
في الكل ان الاسامي موضوعة للمجموع واطلاقها على الابعاض مجاز نعم ههنا معنى دقيق
ينبغي حل الاشكال في بعض موارد هذه المسألة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل
والنهار ولحال التشاجر بينهم فقيل بانه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل
ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل يكون ما بين الطلوعين واسطة
والتحقيق عندي القول الاول ولكني اقول ان من اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب
بعمل فيصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صار اجير يوم برئ ذمته وكذا لو وقع مورد
نذر وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس يحسب ذلك اليوم من ايام اقامته وبيان
ذلك ان هذا من خواص الاضافة لانّ المضاف ليس حقيقة في هذا القدر فهذا عمل
يوم حقيقة واقامة يوم حقيقة لانه عمل في اليوم الحقيقي واقامة في اليوم الحقيقي
فهذا حقيقة عرفية للتركيب الاضافي ولذلك يتوقف ليلة في هذه الدار ويراد منه
القدر المتعارف بعد التعشّي والجلوس بعده وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع معتاد
المضاجعة في قسم الزوجة وهكذا في النظائر فلو قيل فلان ضرب زيدا فالاضرب انه
حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه وكذلك لو قيل جرح زيدا وكذلك
جرح يده او رجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل اين يده عن جسده لا يتامل في ان المراد
هو مجموع العضو الى المنكب ولا يسئل هل ابين كفه او ساعده او عضده وكذلك
اذا قيل اغسل جسدك يفهم منه تمام الجسد واما اذا قيل جرح يد زيد او جسد زيد
او ضرب على جسد زيد لا يفهم تماما بل يكفي حصوله في الجملة ولذلك يحسن الاستفهام
بانه في اي موضع منه لا اي يد ولا اي جسد وعلى هذا فاذا قيل اغسلوا وجوهكم يجب
غسل تمام الوجه وكذلك اغسلوا ايديكم لو لم يكن قوله تعالى الى المرافق وكذلك

لو قیل امسحوا رؤسکم ولذلک اختلفوا فی قوله وامسحوا برؤسکم مع ذکر الباء فی کونه
مجملا وعدمه ونحن قد تخلصنا من الاجمال ببیان انه ناشئ من کون الباء للتبعیض بالنص
الصحیح واختلف الناس فیه علی اقوال فذهب الحنفیة الی انها مجملة وبینها النبی صلعم
بمسح ناصیته ودلیله ان الباء اذا دخل فی محل المسح تعدی الفعل الی الآلة فیستوعبها
دون المحل کما فی الآیة المسح تعدی الفعل الی محله فیستوعبه دون الآلة مثل مسحت
راس الیتیم بیدی وموجب ذلک فی الآیة مسح بعض الراس والبعض یحتمل السدس و
الربع وغیرها وفیه ان المراد هو مطلق البعض ومسماه وهو یحصل فی ضمن ای الابعاض
اختار فلا اجمال وذهب جماعة منهم الی وجوب مسح الکل لمنعهم مجیء الباء للتبعیض
ویقولون انه للالصاق والعضو حقیقة فی المجموع وذهب بعضهم الی القدر المشترک
لمجیئها للکل المعنیین والمجاز والاشتراک خلاف الاصل فتعین القدر المشترک وو نقلنا
الباء الالصاق المفید للکل والتبعیض المفید للبعض
جماعة منهم انها للتبعیض مدعین انها اذا دخلت علی اللازم کانت للتعدیة واذا
دخلت علی المتعدی کانت للتبعیض ولان العرف انما یفهم فی مثل مسحت یدی بالمندیل
البعض واجیب بالمنع وبان الباء فی المندیل للاستعانة او الآلیة وهو یقتضی ذلک
بخلاف ما نحن فیه والحق مجیئه للتبعیض کما هو مذهب الکوفیین ونص الاصمعی علی
لدیهم کان الباء للتبعیض
مجیئها فی نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابی علی الفارسی وابن کیسان وعده صاحب
القاموس من معانیه وکذلک ابن هشام فی المغنی فلا عبرة بانکار سیبویه وابن جنی
ذلک مع ان الشهادة علی الاثبات مقدمة ومع جمیع ذلک صحیحة زرارة عن ابی جعفر ع
ناطقة بذلک الثانی اختلفوا فی نحو قوله ع لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة
الکتاب ولا صیام لمن لم یبیت الصیام من اللیل ولا نکاح الا بولی مما نفی الفعل عنه ظاهرا
فعله
والمراد نفی صفة من صفاته اهل هو مجمل ام لا علی اقوال ثالثها ان کان المنفی شرعیا
کالصلوة والصیام او لغویا ذا حکم واحد فلا اجمال وان کان لغویا له اکثر من معنی
فهو مجمل والحق عدم الاجمال کما اختاره الاکثر واحتجوا علیه بما تحریره وتوضیحه ان
الفعل المنفی فی هذه التراکیب ان کان من قبیل العبادات وقلنا انها حقیقة شرعیة

فی الصحیحة

واذا دخل الاسم

فی مجیء الباء للتبعیض

الفرع الثانی فی باب الاجمال
فی نحو کلمة لا صلوة ولا صیام

فی الصحیحة فانه یصح نفی الذات ویمکن حمل التراکیب علی حقیقتها اللغویة لعدم منافاة
فان هذا التراکیب لنفی الذات
وجود غایة اذ کان الصلوة التی یطلق علیها الصلوة حقیقة علی القول بکونها
اسامی للاعم لنفی اسم الصلوة حقیقة عنها علی هذا القول فاذا صح الحمل علی المعنی
الحقیقی فیحملها علیه اذ المانع عنه لم یکن الا عدم الامکان باعتبار وجود الارکان
فی الجملة وقد انتفی اعتبار ذلک علی هذا القول فاذا صح الحمل علی نفی الذات فیعلم
ان ذلک بسبب کونه فقد مع تلک الارکان من مثل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا
والا لما صح نفی الذات فیعلم بذلک النفی کونهما شرطا او جزءا ایضا فینتفی الاجمال فلا
اجمال وان لم یکن من قبیل العبادات او کان ولم نقل بکونها حقیقة فی الصحیحة بل یکون
حقیقة فی الاعم فان قلنا بثبوت معنی عرفی فی هذه التراکیب بان یتبادر المراد من امثالها نفی
الفائدة کما فی قولهم لا علم الا ما نفع ولا کلام الا ما افاد فیحمل علیه ویعبر عن الفائدة
بالصحة اذا کان فی مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب الاثر وهو مساوق للفائدة وان
لم نقل بثبوت ذلک فالامر مردد فیها بین ان یکون المراد نفی الفائدة او نفی الکمال
فاذا تردد الامر بین هذین المجازین فنقول ان نفی الفائدة والصحة اقرب الی الحقیقة من
نفی الکمال فیحمل علیه فلا اجمال ایضا اقول وقد حققنا فی اوائل الکتاب بعرفه انه لا اجمال
الی انجام کونها حقیقة شرعیة فی الصحة بل یکفی ارادة الشارع من الارکان الشرعیة الجزء
او الحال
الصحیحة منها ثم ان التمسک بالقریبة المجاز لیس من باب اثبات اللغة بالترجیح بل من باب
تعیین اجمل المجازات بکثرة التعارف ولذلک یقال هو العدم واذا کان بلا منفعة
والمراد بکثرة التعارف کثرة ارادة هذا المجاز وظهوره فی العرف لا صیرورته حقیقة
فیه لیناقض ما تقدم احتج القائل بالاجمال باختلاف العرف فی نفی الصحة والکمال وتردده
فیلزم الاجمال والجواب بان ان اهل العرف مترددون فی الفهم فبعضهم یدعی ظهور مختلفون
هذا وبعضهم یدعی ظهور ذلک فلا اجمال عند احد منهم وکل یحمل علی ما یفهمه وان
اراد ان اهل العرف مختلفون فی الفهم ویترددون بمعنی عدم استقرار رای احدهم علی
شیء لتساوی الاحتمالین فی کل مورد قلنا لا نسلم التردد وان سلم فهو فی البادی و

اما بعد التامل فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اريد ان
الالفاظ مختلفة في الفهم فمنهم من قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال
ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة وهكذا فلنا ممنوع بل الظ في الكل
نفي الصحة والاجماع وساير الادلة هو المخرج عن مقتضى الظاهر في الاول ويظهر حجة
المفصل وجوابها مما تقدم بالتامل والظ ان المفصل ممن يدعي كون الالفاظ الشرعية
كانها حقيقة في الصحيحة الثالث في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت

الفرع الثالث في بيان عدم الاجمال في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان

عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات
وغير ذلك وكذلك لفظ والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا عليه
بان استقراء كلام العرب يفيد في مثل ذلك ان المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل
من الماكول والشرب من المشروب واللبس من الملبوس والوطي من الموطوء وانت خبير بان
المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد يتصف بكونه ماكولا وبكونه مبيعا وبكونه
مشتري وهكذا المشروب فقد يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشري
وغير ذلك وكذلك قد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم
والشحم والاهاب (جلد) والعظم والصوف والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون
هو استقاءه وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك فارادة المنكوح والموطوء من الامهات
والبنات ونحوها والقول بان المقصود منها ذلك لا معنى له الا ارادة بعض الشئون
منها نعم مقابلة المراة بالرجل وخلقها للشؤون يصحح ان يقال المقصود المتعارف منها

حليته م

الوطي واما مع عنوان الام والبنت بدون قرينة على ان ذكرها في مقام بيان المحرمات
والمحللات من حيث النكاح فيشكل (دعوى) ذلك وكذلك الميتة في مقام لم يظهر قرينة على
ان المراد بيان الماكولات فالاستصباح والاكل واتخاذ الصابون بالنسبة الى الكل
متساوية فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت ولا كلام فيما ظهر
من القراين ارادة فرد من الافعال والظ ان مراد المنكر عموم عدم دلالة اللفظ الدال
على شيء مع تعدد الافعال الا في مثل اية التحريم المنادية بان المراد بيان من يجوز نكاحها

من النساء

من النساء ومن لا يجوز ولا ريب ان الاجمال فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال
في امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبيح في كلام الحكيم وعراه عن الفايدة واحتج
القايل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له لان

لان الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة بها م

الاضمار خلاف الاصل ولا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي ترتفع باضمار البعض ولا
دليل على خصوصية شيء منها فيقع الاجمال واجابوا عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية
لان ظهور ما هو المقصود منه في العرف يرجح ذلك اقول وقد عرفت ما في ذلك فالتحقيق
في الجواب ان ما لم يثبت من الخارج مرجح لاحد المعاني فحملها على الجميع اذ قد لا يرتفع

البحث في المبين

الضرورة الا بذلك فقوله وهو لا يرتفع باضمار البعض مطلقا ممنوع قانون المبين
نقيض المجمل وهو ما دلالته على المراد واضحة وهو قد يكون بينا بنفسه مثل قوله تعالى
والله بكل شيء عليم فان افادته لشمول علمه تعالى لجميع الاشياء بنفس اللغة لا بشيء
خارج وفي هذا المثال تامل اذ العام ظاهر في الشمول وليس بنص نعم مع انضمام الخارج
اليه يصير نصا لكنه ليس مقتضى اللغة وقد مر في الفرق بين النص والظاهر في محله ما
ينفعك هنا وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تعالى اقيموا الصلوة بعد حصول
البيان بفعله ع والعام المخصص وغيرهما وتسمية القسم الاول بالمبين اما مسامحة
واما من باب ضيق فم الركية فان اهل اللغة وضعوه لما بين والبيان ماخوذ من بان بمعنى
ظهر او من البين وهو الفرقة بين الشيئين وهو اما المراد به فعل المبين وهو التبيين
كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك اي ما به التبيين
واما متعلق التبيين وهو المدلول ومعناه حصول العلم من الدليل وقد يسمى ما به البيان
مبينا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول
فمن الله تعالى كقوله انها صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فانه بيان للبقرة في قوله تعالى
ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله فيما سقت السماء العشر بيانا للمقدار
الزكوة المامور بايتائها واما الفعل فهو قد يكون دالا على البيان بمواضعة
كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد ايام الشهر وغيره او

في جواز كون الفعل بيانا للمجمل

او بغيرها كما بين النبي ص الصلوة والحج بفعله واتيانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون
تركا كما ذكر م في الثانية بغير قنوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا اما يعلم
لضرورة من قصده او بقوله ان ما فعله بيان للمجمل او امر بان يفعل مشابها لما فعله مثل
قوله ع صلوا كما رايتموني اصلي فانه ليس فيه بيان قولي لافعال الصلوة بل احاله
على ما فعله في الخارج فيبطل ما توهم ان هذا بيان قولي لا فعلي او بالدليل العقلي كما
لو امر بفعل فضيق مجمل وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فالعقل يحكم بانه بيان له والا لزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان
بالفعل يوجب الطول فيتاخر البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا انه قد يكون القول
اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تاخير البيان لو لم يشرع بالفعل مع امكان الشروع
بعد ما شرع فاذا احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يسمى ذلك تاخير البيان عرفا
كما لا يسمى بذلك في القول في الزمان المحتاج اليه وثالثا انه لا قبح في هذا التاخير
سيما اذا كان اصلح ورابعا ان امتناع تاخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم قبحه اذا كان

البحث في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب

عن وقت الحاجة وهو خارج الفرض قانون ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع
تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليفا لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب
ففيه اقوال ثلثة المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوز في غير ما له ظاهر واما ما له ظاهر
كالعام والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز تاخير البيان راسا واما مع البيان
الاجمالي فلا باس وربما زاد بعض العامة عدم جواز تاخير البيان في المنسوخ فذهب
الى لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي بان يقول وقت الخطاب ان هذا الحكم سينسخ وهو في
غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة على عدمه بل جعلوا تاخير بيان الناسخ من
شرائط النسخ لنا على الجواز عدم المانع عقلا ووقوعه في العرف والشرع اما الاول
فلما سنبين من ضعف ما تمسك به المانع وامكان المصلحة في التاخير مثل توطين المكلف
نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيوه للفعل حتى يكون عليه اسهل
بل قد يكون التاخير اصلح لانه مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة التكليف والتوطين

عليه الى

عليه الى وقت الحاجة سهل واما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به اشق فما
هو مراد في نفس الامر ويوطن نفسه على الاشق والاسهل مع ان المطلوب منه هو الاسهل
وفي صورة اقتران البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق في ذلك
بين الاوامر والتكاليف والحكايات والقصص فما توهم بعض القائلين بجواز تاخير
البيان عن وقت الخطاب مطلقا من عدم جوازه في الاخبار والحكايات نظرا الى انها
ليس لها وقت حاجة بل المراد منها التفهيم ولا بد ان يكون مقترنا بالخطاب لا وجه له
اذ من الجائز ان يكون المراد من الخبر لازم فائدته مثل ان يعتقد على ما هو ظاهر ليحصل
به ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تاخير زمان الاحتياج الى بيان نفس المراد والعلم بما
الخبر وحصول فائدته بذاته مثلا ان يقول قتل فلان مع انه ضرب ضربا شديدا لاجل تعزيز
اوليائه وتسليتهم اولاجل تفريح اعدائه وتحريشهم ثم يبين ان المراد الضرب الشديد
واما الثاني فكثير لا حاجة الى البيان اما في العرف فلانه يصح عرفا ان يقول الملك
لاحد من غلمانه قد وليتك البلد الفلاني فاذهب اليه في وقت كذا وسأكتب لك
كتابا فيه بيان ما تعمله هناك وارسله اليك بعد استقرارك في عملك واما في
الشرع فمنها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وهي كانت معينة في الواقع
والا لما سئلوا عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها ولم يبينه
تعالى بقوله لا فارض ولا بكر الى قوله فاقع لونها تسر الناظرين وقيل انه ليس من
هذا الباب لظاهر قوله تعالى ان تذبحوا بقرة فانه يفيد التخيير وقوله تعالى وما
كادوا يفعلون فانه ظاهر في قدرتهم على الفعل وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله
عليهم ونقل عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على
انفسهم فشدد الله عليهم وفي عيون اخبار الرضا عنه ع لو عمدوا الى اي بقرة لاجزأتهم
ولكن شددوا فشدد الله عليهم او لان ظاهر تنكير بقرة يندفع بالقرائن المتاخرة وقوله
وما كادوا يفعلون يعني من جهة التواني في الامتثال او من جهة عظم ثمن البقرة فقد
روي انه بلغ الى ملء مسكها ذهبا فارادوا ان لا يفعلوا ولكن اللجاج حملهم على ذلك

وايقاعهم موسى ع حدّا لم عليه واما قول ابن عباس فعلى فرض تسليمه لاحجّة فيه واما
حديث العيون فمعارض بما فى تفسير الامام ع وبما فى تفسير على بن ابراهيم عن الصادق ع وغيرهما
ومنها قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
والزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مع تاخير بيان تفاصيلها من الادا
والمقدار واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزانى بالمحصن واما بيان الفائدة فى تاخير
بيان ما له ظاهر فيجئ واما وقوعه فى العرف والشرع ايض فاكثر من ان يحصى ومنها الايات
المتقدمة فى حكم السارقة والزانى وغيرهما وكفاك ملاحظة عموم التكاليف للظانين
ببقائهم الى اخر الامتثال جامعا للشرائط مع ان الصائم قد يمرض والصائمة قد تحيض
والمصلى قد يموت بين الصلوتين الى غير ذلك واحتج المانع مطلقا اما على عدم التاخير
فى المجمل فبانه لو جاز لجاز خطاب العربى بالزنجية لامن غير بيان فى الحال وهو قبيح لعدم فهم
المراد وجوابه منع الملازمة للفرق بينهما فان خطاب العربى بالزنجية لا يحصل منه العلم
بشئ من اصناف الكلام وضروب القول حتى انه لا يميز بين كونه خبرا او انشاء مدحا او ذما
ثناء او شتما بخلاف المجمل فان المجمل المخاطب يفهم انه يريد به احد معانيه المحتملة ويوطن
نفسه على الامتثال بايها تبين له انه مراد ولو فرض فى خطاب العربى بالزنجية حصول فهم
فى الجملة للسامع بقرائن المقام وكان له رجاء تفسيره له فلا نسلم بطلان اللازم واما
على عدم الجواز فيما له ظاهر فبما احتج به المفصل وسنذكره ونجيب عنه واحتج المفصل
اما فى المجمل فبما بيناه فيما اخترناه واما على عدم جواز تاخير بيان ما له ظاهر فبقبح
خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد بل ذلك
دلالة على غير المراد لان الاصل فى اللفظ حمله على معناه الحقيقى واما المجمل فلما لم يكن
فيه مرجح لارادة احد معانيه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقى ويتوقف بسبب الاجمال
الحاصل فى الوضع فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد فى الجملة ايض
بخلاف الحقيقة التى اريد منها المعنى المجازى بدون نصب القرينة وبان الخطاب وضع
للافادة ومن سمع العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصوصا وبين فى المستقبل فلا يستفيد

فى هذه الحا

فى هذه الحالة شيئا والتحقيق فى الجواب عن الدليل الاول ان مناط لزوم القبح من
جهة الاغراء بالجهل وهو قبيح وفيه منع كلية الكبرى لغاية وفور التكاليف الابتلائية
كتكليف ابراهيم بذبح ولده وما قيل ان التكليف انما كان بالمقدمات وجزعه انما كان
من جهة خوفه من ان يؤمر بنفس الذبح بعده لا يليق مدح ابراهيم ذلك المدح وقد مرّت الاشارة
الى ذلك والتكليفات الامتحانية فى العرف والعادة اكثر من ان تحصى وقد حققناه
فى مبحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة فى توطين المكلف نفسه
على ظاهر العموم الى وقت الحاجة او على الوجوب فى الامر الى وقت الحاجة ويحصل له بهذا
الثواب ثم يتبين له ان المراد هو الخصوص او الندب فاى مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم
الاغراء لانه يلزم حيث ينتفى احتمال التجوز وانتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على
ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وما قيل ان الاصل فى الكلام الحقيقة معناه
ان مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة فى هذا المقام وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا
مطلقا الا ترى انه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة
عن وقت التلفظ كما فى الجمل المتعاطفة المتعقبة بمخصص وايض قد حكموا بجواز اسماع
العام المخصص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه فيثبت
جواز تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذلك قد يجوز اسماع العام
المخصص بالدليل السمعى دون اسماع المخصص فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب
عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذلك احتمال كون ذكر القرينة فى زمان
الحاجة يوجب ذلك وفيه ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظن والظن والمدار على
الظنون فى مباحث الالفاظ ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف فى جنب ارادة الحقيقة
ولا ريب فى حصول الظن بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة
وقد صرحوا بان الاصل فى قولهم الاصل هو الحقيقة هو الظن وما ذكره المجيب فى معنى
اصالة الحقيقة فهو مختص [illegible] استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى اخر
الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت تشاغل المتكلم بالكلام محتمل لما لا يحتمله

حال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زمان التأخير في
الطول والقصر كما توهم بل لمدخلية التشاغل وعدم التشاغل في ذلك واما الاشتهار
بالعام المخصص بدليل العقل من دون اعلام السامع ذلك فيفيد انه غير مضر لان اعطاء
العقل للمكلف دافع للاغراء ودال لانه قرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع
متطابقان يفسر كل منهما الاخر ومع عدم تعقل المخاطب فلا ريب في قبحه الا ان يتعقل
للعموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو ايضا كاف في عدم الاغراء ولو فرض تعقله
للعموم وعدم تعقله للتخصيص لا يبعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب
ويلزم فيه الاغراء ويمنع قبحه كما مر واما تجويز اسماع العام المخصص بالدليل السمعي فلا
دخل له فيما نحن فيه اذا العام ان كان مخاطبا به المخاطب من لسان الشارع مواجها له مريدا
افهامه والعمل على مقتضاه فعلا وتعليما للغير فيجري فيه ما سبق من عدم جواز تاخير بيان المخصص
عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فاذا اخره فيلزم الاغراء جزما لانه يحمله على العام
فالتحقيق في الجواب منع قبح ذلك الاغراء حتى يتبين له المخصص اما بذكره له وقت الحاجة
او احالته على ذا او اصل او كتاب واما اذا لم يكن السامع ممن يراد منهم للخطاب
كالعجمي القح والعامي البحت فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتب عليه احكام الخطاب بل هو
مخاطب بالاخذ من العالم وكذلك من يفهم الخطاب لكن لا يحتاج الى العمل به واما اذا
كان العام من باب الادلة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة
الى زماننا على ما هو الحق من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع
فان الكلام في لزوم الاغراء او قبح الخطاب فخطابنا هو العمل بمقتضى هذا العام
الذي رأيناه او سمعناه مع ما يقتضيه سائر الادلة التي لم نعثر عليها وهي في الاصول
يقينا او ظنا لا خصوص العام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص في
الاصول فخطابنا هو العمل بما نفهمه من مجموع الادلة ولا اجمال في هذا الخطاب
وليس من باب الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره ايضا وهذا الحاصل في زماننا الان
هو ايضا قد يحصل في زمن الشارع ايضا اذ ليس كل احد في زمن الشارع يسمع الخطابات
شفاها

شفاها عموما كان او خصوصا بعنوان ان يراد منه فهمه والعمل به بل الائمة ع كانوا
يقررون اصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع بين اخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق
الروايات بالكتاب وبمذاهب العامة وبسنة النبي ص وغيرها فالكلام في الاذعان بكون
العام باقيا على عمومه ام لا في غير محل الخطاب الشفاهي وما في معناه غير الخطاب بالعام
المخصص شفاها مريدا به الافهام مع عدم اسماع مخصصه وما نحن فيه من قبيل الاول وما
ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص
زاحم اصالة الحقيقة في العام وذلك لا يوجب تاسيس القاعدة التي بنى عليها الاخر
وهو ان مجرد احتمال التجوز يوجب التوقف عن الحمل على اصل الحقيقة مع انا قد اشرنا
في مبحث البحث عن المخصص ان البحث عن المجاز معنى والبحث عن المعارض معنى اخر ولزوم
التوقف عن العمل بظاهر الدليل حتى يفحص عن معارضه انما كان الدليل او غيره من الظواهر
مثل الامر والنهي غير التوقف عن حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز
وهذا التوقف الذي اورده المجيب من باب الاول لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه
ان المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الدوام وان كان من القرائن الخارجية لا من دلالة
اللفظ والحقيقة فبعد مجيء الناسخ يعلم انه غير مراد ومن هذا التجاء بعضهم الى القول
بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان الاجمالي وهو باطل واما الجواب عن قوله ان الخطاب
وضع للافادة الى اخر هو اولا فمنقوض بتاخير بيان المجمل وثانيا بان الفائدة حاصلة
من العزم والتوطين على الظاهر **تذنيب** قد عرفت وجوب البيان في الجملة فاعلم ان البيان
انما يجب لمن اراد الله افهامه الخطاب دون من لا يريد افهامه للزوم التكليف بالمحال لو
في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب بان يتضمن فعلا كالعالم
في الصلوة وقد لا يراد منه الا معرفة المضمون لارشاد الغير كمسائل الحيض له والثاني قد
لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب ايضا كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وقد يراد منه فعل
كالعبادات بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض بالنسبة الى النساء فان وظيفتهم الاخذ عن
العالم **قانون** قد عرفت معنى الظاهر في اقسام الحكم وتبينت على معنى المأول ايضا وتعول

يعني اصحاب القول بالعصمة في نسخة

ههنا ايضا الظاهر ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي لها
معان حقيقية اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية او شرعية او غيرهما ومنه
المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما المأول فهو في الاصطلاح
اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريفا الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية له
والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثل يضل الله من يشاء ويهدي
من يشاء واما لفظية كحمل اية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة
ملاحظة ما قبلها وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا
وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون فالاية ردّ عليهم وردع عما اعتقدوا انه يجوز
في ذلك بل انه يصرف في تصرفه وثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف واحاطتهم
وربما يكون القرينة منفصلة مثل الاخبار المخصصة بالسنة والاجماع وغيرهما وان شئت
جعلت المجاز كلها من باب المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء قارنها
القرينة او فارقتها فمع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع النظر
عن القرينة مأول وهو بعيد والتحقيق ان يقال ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة
على خلاف ما وضع له والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فاليد في الاية ليست بمجاز بل هي
ظاهرة في معناها الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة
والقرينة على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا فظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمي و
يد الله فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجملات التي لها ظاهر وتاخر بيانها عن وقت الخطاب
مأولات وكذلك العمومات المخصصة بما هو منفصل عنها والملق عليها المجاز توسعا
من اجل احتمال ان يكون القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر ارادته اخيرا ونصب قرينة
عليها حين التكلم بها قد اخفيت علينا ولا يجوز ارتكاب التاويل الا مع تعذر الحمل على
الظاهر بان يتحقق عليه دليل ترجح على ظهور اللفظ وكما ان الراجح متفاوت في مقدار
الرجحان فالمرجوح ايضا متفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد واما ما لا يحتمله اللفظ
فلا يجوز تنزيله عليه وتفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين

وانتفا

وانتفا لانهم وتفاوت القراين فربما يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا او عند الاخر مأولا
وبالعكس وقد ذكر الاصوليون لاقسام التاويل وقريبها وبعيدها في الكتب الاصولية
امثلة لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها **الباب السادس** في الادلة الشرعية وفيه
مقاصد **المقصد الاول** في الاجماع **قانون** الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح
اتفاق خاص يدل على حقيته موارده واختلف العلماء في حده ولا فائدة في ذكرها وجرحها
وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة
اما الاول فهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار فقيد
الاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون
بحجية اجماع سائر الامم وان اقتضى بعض ادلتهم ذلك اما الشيعة فيلزمهم القول
بحجيته لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم وهو لا يختص عندهم بزمان
دون زمان واما ما ذكره العلامة في اول نكاح القواعد وغيره من ان عصمة الامة
من خواص نبينا فقد نقل المحقق البهائي عن والده عن مشايخه ان مراده العصمة من
المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج ما ليس منه
مثل العقليات المحضة والديني اعم من الاعتقادي والفروعي وقيد عصر من الاعصار
لعدم اشتراط اجتماع من مضى ومن ياتي والا لم يتحقق اجماع بعد واما الثاني فهو اتفاق
جماعة يكشف اتفاقهم عن راي المعصوم فقد يوافق ذلك مع مذهب العامة بعد وقد يتخلف
عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة المعصوم ايضا
لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم او لان مع اتفاق جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ من
رئيسهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع ووقوعه موافقا لاكثر المخالفين
ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم به ومنهم من انكر حجيته
والكل ضعيف وادلتهم سخيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك
حجية الاجماع وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر التشكيك والشبهات في المقامات
الثلثة ولما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة الى مذهب العامة والخاصة فلنذكر اولا

في الاجماع

تعريف الاجماع على مذهب الخاصة

ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمدوا في ذلك على
كشفه عن رأي المعصوم فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن رأي
رئيسهم المعصوم ع ولهم في بيان ذلك وجوه ثلاثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو بيان طريقة المتقدمين
انهم يقولون اذا اجتمع علماء امة النبي ص على قول فهو قول الامام المعصوم ع القائم بعده
لانه من جملة الامة وسيدها فاذا ثبت اجماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل ان
علم انه قال بمثل ما قال سائر الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله
والا فكيف يقال انه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انما
هو في العلم الاجمالي وما علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك مثل ان
كلية الكبرى في الشكل الاول فان العلم بجسمية الانسان في ضمن قولنا كل حيوان جسم
انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما اورده بعض المتصوفة على اهل
الاستدلال وبهذا يندفع الشبهة التي اوردوها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء
المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان لقائهم فان العلم الاجمالي
مما يمكن حصوله بلا شك وريب كما في ضروريات المذهب وسيجيء تمام الكلام وبالجملة
مناط هذا الشرب في حجية الاجماع الى علمنا الاجمالي ان جميع امة محمد ص متفقون على
كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لان الامام في جملتهم فهذا حجة وهذا هو السر في اعتبار
هؤلاء وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين ليجامع العلم الاجمالي ولو بدلوا الاعتبار
وجود مجهول النسب بعدم العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى ولعلهم ايضا يريدون بمجهول
النسب ذلك وحاصله فرض امكان صورة يمكن القول بكون الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا
وعلى هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع الا فيتم المطلوب وكذا ان خرج منهم
بعض من يعرف بشخصه ونسبه مع الامام للعلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن الانصاف
ان على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الا على سبيل النقل
وان قال بعضهم ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخال شخصه في بيان طريقة الشيخ
اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر وثانيها ما اختاره الشيخ في عدته بعد ما

وافق

وافق القوم في الطريقة السابقة والظاهر انه موافقا من اصحابنا ايضا ممن تقدم عليه وممن
تاخر في هذه الطريقة وهي انه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة
من ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا
ذلك لاختلط على الناس امورهم ويظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة
الاولى كما لو وجد في الامامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالف ايضا ولكن لم
يعرف مع ذلك ايضا كونه قول الامام ومختاره فقال رح انا نعلم انه قول الامام ومختاره
لانه لو لم يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا
فلما لم يظهر ظهر انه حق ويظهر ذلك منه في مواضع وبعض عباراته في العدة هو هذا
اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة هذا القول
ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم ع لانه لو كان ع مخالفا له
لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف
ذلك وقال قبل ذلك في مقام اخر وهو فيما لو اختلف الامامية على قولين لا يجري فيهما
التخيير كالوجوب والحرمة مثلا وكان احدهما قول الامام ع ولم يشاركه احد من العلماء
فيه وكان الجميع متفقين على الباطل فقال ومتى اتفق ذلك وكان على القول الذي
انفرد به الامام ع دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة
على ذلك لان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى
لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه يعني على النحو الذي فرضه من الكتاب
والسنة المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤدي
الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن التكليف وقد
اورد عليه بعض المحققين بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول وان لم يعلم
العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل يكفي وجود رواية
من روايات اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا عليه وفيه نظر ظاهر اذ مناط كلام الشيخ
ليس ان الاجتماع على الخطاء لما كان باطلا وجب على الامام دفع ذلك وهذا يتم بنقض

الاجماع ولو كان بوجود مخالف بل مناط كلامه ان لطفه تعالى الداعي الى نصب الامام اوجب
ردع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم انه راض
على ما اجتمعوا عليه والتحقيق في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه والواجب
عليه الابلاغ والردع عن الباطل ان لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمة في غيبته واستتاره
لا مطلقا وبهذا رد هذا القول السيد المرتضى قال ولا يجب عليه الظهور لانه اذا
كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام
يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى
الينا الحق الذي عنده وحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي في التجريد
حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا هذا مع انا نرى خلاف مقتضى اللطف
والتبليغ موجودا الى غير النهاية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع تعطل الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقد يجاب عن وجود الاختلاف في الاقوال
بانهم اوقعوا الاختلاف وبينوا لنا علاجه وهو وان كان كذلك في الغالب لكن بعض
الخلافات الذي لا يمكن ذلك فيه لا يتم فيه ما ذكر بل لا يتم في الغالب ايضا كما سيجيء
وقد ينتصر لطريقة الشيخ ردا على الجواب الذي ذكرنا من ان عدم اظهار الامام المخالفة
لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذي يذكره العامة في الرد على الشيعة من
ان الحكمة لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة ايضا وبان ذلك لا ينافي كون تقرير
المعصوم حجة خصوصا تقرير كل الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت بقاءهم على
ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى تغير المصلحة فيثبت المطلوب مع انه يمكنه ردعهم
بان يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقي الخلاف بينهم ويبين لهم ولا يكفي في ذلك
وجود رواية او مجتهد معروف مخالف كما توهم لانه لا يوجب ردعهم كما هو المعهود
من طريقتهم من طرحهم الرواية الشاذة والقول النادر واما عدم ردعهم في المسائل
الخلافية وعدم رفع الخلاف من بينهم فلانه رضي باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين
مع انهم اوقعوا الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلافيات انه راض باحد طرفي النقيض لمجتهد

وبالاخر لمجتهد اخر واما فيما اجتمعوا عليه فليس الا رضاه بشيء واحد فلا يجوز
مخالفته اقول فرق بين بين الحكمة الباعثة على نصب الامام وعلى انفاذه
جميع الاحكام سيما اذا كان سببا لعدم المكلفون فلا يرد عليه نقض العامة
وليس هنا مقام بسط الكلام وهذا واضح سيما في مسائل الفروع واما كون تقرير
المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا
ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ممنوع واما رضاه على بقائهم على معتقدهم فهو لا ينافي
جواز مخالفتهم بدليل دل المتاخر عنهم على المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا
باجتهادهم في حال الاضطرار كما هو في الخلافيات اذ ليس في كل قول من الاقوال
المخالفة حديث او اية بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه خطأ
وغفلة ومع ذلك نقول بان الامام راض باجتهاده وبتقليد مقلديه له فلعل اجماع
هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل ولا مانع من مخالفتهم اذا دل دليل عليه لمن بعدهم
الا ان مخالفتهم للشهرة فهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفتهم للشهرة وانه لا يمكن
ان يثبت دليل يترجح على الشهرة وهو ممنوع لم يقم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع
كما هو مراده والعلم برضاء الامام بذلك بالخصوص من حيث هو لا من حيث انه ايضا من
الاجتهادات المعفوة واما ردعهم بعنوان المجهول النسب فمع تجويز رضاء الامام
باجتهاد المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد
الخاص الذي اجتمع عليه جماعة ورضاه على هذا الاجتماع لا يسلم الا من جهة كونه
اجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم اذا ادى دليل الى
مخالفتهم مع ان جريان ما ذكره في مثل زماننا في غاية البعد بل لا وجه له نعم يمكن
تتميم هذه الطريقة فيما لو اجتمع الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم
وكذا على قولين او ثلثة بالاخبار مثل قوله صم لا تجتمع امتي على الخطاء ونحوه بان
يقول يمتنع اجتماعهم على الخطاء فلو كان ما اجتمعوا عليه خطاء لوجب على الامام ردعهم
عن الاجتماع ويلزم الاكتفاء بمجرد الغاء الخلاف ولكن الكلام في اثبات دلالة ذلك

بيان طريقة المتاخرين

الاخبار وحجيتها وسيجئ الكلام فيها مع ان مدلولها المطابقي يقتضي اجتماع كل الامة
ومع عدم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها وثانيهما ما اختاره جماعة من محققي المتاخرين
وهو انه يمكن حصول العلم براي الامام من اجتماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور
مخالف لهم وكذلك يمكن العلم براي كل رئيس بملاحظة اقوال بعضه فكما لو فرض ان
فقيها له تلامذة ثقات عدول لا يروون الا عن راي فقيههم ولا يصدرون الا
عن معتقده فاجمعوا على فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالفة
لاحدهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه راي فقيههم فكذلك يمكن العلم بفتوى
جمع كثير من اصحاب الصادق ع من قبيل زرارة بن اعين ومحمد بن اعين ومحمد بن مسلم
وليث المرادي وبريد بن معاوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات
العدول وامثالهم من دون ظهور مخالف منهم ان ذلك فتوى امامهم ومعتقده و
طريقة ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة لا يجوز انكاره فاذا
حصل العلم بذلك بمعتقد الامام فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوته في امثال
زماننا ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك فانه اذا افتى فقيه عادل تام
بحكم فهو بنفسه يورث ظنا بحقيته وانه ماخوذ من امامه واذا ضم اليه فتوى فقيه اخر
مثله يزيد ذلك الظن واذا انضم بعض اخر اليه واخر حتى استوعب فتاويهم بحيث لم يعرف
لهم مخالف فيمكن حصول العلم بانه راي امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر
مثل ان جماعة منهم نسبوه في كتبهم الى مذهب علمائنا وجماعة منهم نفي الخلاف فيه وبعضهم
ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر مخالف بل واذا راى بعضهم او جماعة منهم ذكر في كتابه
انه اجماعي فيزيد ذلك الدعوى وضوحا فاذا انضم الى ذلك كون الطرف المخالف
مدلولا عليه باخبار كثيرة صحيح السند فيزيد وضوحا اكثر مما مر واذا انضم الى ذلك
عدم وجود خبر في اصل الحكم او وجود خبر ضعيف غير ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح
واذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم في اكثر
المسائل وقلما يوجد خبر ضعيف الا وبه قائل وملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلاف نادرة

دليله

ولوكان قولا شاذا نادرا بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة وملاحظة
انهم لا يجوزون التقليد للمجتهدين سيما تقليد الموتى وان كثيرا منهم يوجبون
تجديد النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجماع
هو كونه رايا لامامهم ودينهم الواجب الاطاعة على معتقدهم سيما ولا يجوزون
العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن مدلولات النصوص وخصوصا مع كون
القياس وامثاله من الادلة العقلية مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من جهة
تخريج المناط بالمناسبات الذوقية واستنباط العلة بالترديد والدوران ونفي
الفارق ونحو ذلك لكان هذا مكابرة صرفة لا يستحق منكره الجواب بل الظاهر ان
مدار كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتاخرين على هذه الطريقة ولا تفاوت فيه
زمان الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس الى حد الضرورة
كما وصل في ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوة الخمس ومسح الرجلين وحلية
المتعتين فجواز حصول العلم الى حد اليقين بالنظر اولى وكما انه يجوز ان يصير بعض
احكام النبي صلى الله عليه وآله والامام بديهيا للنساء والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة
انه من دين نبيهم ص ومذهب امامهم بسبب كثرة التظافر والتسامع فكذا يجوز ان يصير
بعض احكامه يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاوي اهل
هذا الدين والمذهب اذ الغالب في الضروريات انه مسبوق باليقين النظري فكيف
يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق وبالجملة فعلى هذه الطريقة الاجماع
عبارة عن اجتماع طايفة دل بنفسه او مع انضمام بعض القراين الاخر على رضاء المعصوم
بالحكم ويكون كاشفا عن رايه فلا يضره مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه وجود المجهول
النسب ولا العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا تفاوت الامر بين زمان
الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر في تعريف الاجماع ايضا بل
يجوز انضمام اهل عصر اخر في افادة المطلوب فان قلت امثال ذلك لا يكون الا من
ضروريات الدين او المذهب قلنا ان كنت من اهل الفقه والتتبع فلا يليق لك القول

بذلك وان لم تكن من اهله فاستمع لبعض الامثلة تهتدي الى الحق فنقول لك قل اي
ضرورة دلت على نجاسة الفكر من الجلاب بملاقات مقدار راس ابرة من البول فهل
يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان وهل يعلم ذلك العلماء الفحول من جهة
الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد فضلا عن المتواتر فان قلت انهم قالوا في
ذلك هذا القول من غير دليل فقد جفوت عليهم جدا وان قلت دليلهم غير الاجماع
من اية او عقل او غيره فأتنا به ان كنت من الصادقين والا فاعتقد بان الدليل هو الاجماع
بل مدار العلماء في جميع الاعصار والامصار على ذلك ووافقنا المنكرون على ذلك
من حيث لا يشعرون بل لا يتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة الا بانضمام
الاجماع اليه بسيطا كان او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة ابوال وارواث
ما لا يؤكل لحمه مطلقا بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مع ان ذلك ليس
مدلولا مطابقيا للفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة و
الثوب غير البدن وغيره من الملاقيات المأكولة والمشروبة وغيرهما وكذلك البول غير
الروث الى غير ذلك من المخالفات فليس فهم النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم
على ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب
والجسد ولا البول ولا الروث وكذلك غيرهما من المخالفات وكذلك في مسئلة نجاسة
الماء القليل كل من يستدل على التنجيس يستدل ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسات
وبعض المياه الخاصة كالكلب والماء الذي ولغ فيه في الاناء وكل من يستدل على
الطهارة يستدل ببعض الاخبار المختص ببعض النجاسات وبعض المياه كالجرذ الميتة
والقربة من الماء مع ان في الخبر الاول فهم النجاسة من الامر بالصب والنهي عن الوضوء
ومن الثاني من جهة الامر بالوضوء ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي
عن الوضوء ومع ذلك لم يفصلوا في العمل بالروايتين ولم يبقوها على حالها مع عدم التعارض
بينهما وليس ذلك الا للاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين المسئلتين وليت
شعري من ينكر حجية الاجماع او امكانه ووقوعه او العلم به باي شيء يعتمد في هذه المسائل

فان كان

فان كان يقول انهم كذلك فهموا من اللفظ فمع انه مكابرة واقتراح وخروج عن اللغة والعرف
فلم لا يفهم فيما لو امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المراءة وفهم
من قوله ع اغسل ثوبك دون قوله اغسلي وجوبه عليها وبالجملة لو اردنا شرح
هذه المقامات وايرادها ليس فيها مناص عن الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا
لكنا ارتكبنا بيان المعهود او المحال وفيما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية ومن
لا دراية له لا يفيده الف حكاية ثم لا باس ان نجدد المقال في توضيح الحال لرفع
الاشكال ونقول كل طريقة احدثها نبي فبعضها مما يعم به البلوى ويحتاج اليه
الناس في كل يوم او في غالب الاوان كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوة
الخمس وامثال ذلك فذلك بسبب تكرره وكثرة التسامع والتظافر بين اهل هذا
الدين والملة يصير ضروريا يحصل العلم به لكل منهم ولكل من كان خارجا عن هذه
الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين او ازيد فيحصل له العلم بان هذه الطريقة
من دينهم والعمدة فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من دون منكر في ذلك
ومخالف لهم او منكر لا يعتد به لكثرته او ظهور نفاقه وعناده فهذا يسمى بديهي
الدين ودون ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج اليها جميعهم و
لكن علماء هذه الامة وارباب فتاويهم المترددين عند ذلك النبي ع والرئيس
الذين هم الواسطة بينهم وبين غائب البادية وهذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل
او لرجوع من يحتاج في هذه المسائل الى الرجوع بهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم
في هذه المسئلة وتسامعهم بينهم من دون انكار من احدهم على الاخر العلم بانه طريقة
دينهم فكما في البديهي ليس وجه حصول اليقين الا التسامع والتظافر بدون انكار
منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة ذكر المخالفة لو كان هناك مخالف فكذلك في
الاجماعي الوجه هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى مع كون
العادة قاضية بذكر الخلاف لو كان فوجود المخالف لو فرض في عصر النبي وحصول
الحدس هو من باب النادر الذي ذكرنا في الضرورة بان يكون بحيث يثبت عندهم غفلة

وخطائه من اجل شبهة او لم يقفوا عليه وادّى اجتهادهم وسعيهم الى الاعتماد على حدسهم
الذى استقرّ عليه رأيهم اذ لا ننكر احتمال الخطاء فى مدعى الاجماع كما ستحققه فيما بعد
وبالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروريات الدين من جهة التسامع وتظافر العلماء والعوام
والنسوان والصبيان فيمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء وتظافرهم
وهذا نسمّيه اجماعا ونظير ذلك فى المتواترات موجود فانّ التواتر قد يحصل من دون
طلب وتتبع كما لو جاء الاف رجل من مكة واخبروا بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني لذلك
العلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك الى تتبّع واعمال رويّة كقوله صلى الله عليه وسلم
انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه فانّ اليقين بكون ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم مختصّ
بالعلماء بل ببعضهم لاحتياجه الى معرفة الوسايط وتعدّدها بالعدد المعتبر فى كل طبقة
فهناك النظر الى كثرة الرواة والنقلة وثمّة الى كثرة المفتين والقائلين والعاملين

بيان طريقة العامة

ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه وليعلم اوّلا انه لا
جدوى لنا فى التعرض الى القدح فى ادلتهم التى اقاموها على حجية الاجماع لان الاجماع
على مصطلحهم اذا ثبت فلا ريب انه حجة عندنا ايضا ولكن نتعرض لذكر ادلتهم والكلام
فيها لوجهين احدهما بيان نفس الامر والثانى اظهار ان ما اثبتوا به وجه حجية الاجماع
لا يمكن ان يعتمد عليه فيبطل كل ما يعتمدون فى اثباته عليه الزاما عليهم بعد ابطال ادلتهم
ومن ذلك اصل مذهبهم ودينهم فنحن نلزمهم اما ببطلان طريقتهم من جهة عدم حجية
الاجماع ان كان مستند ما ذكروه على معتقدهم الزاما او بمنع تحقق الاجماع المصطلح
فيما فرضنا تسليمه فى مذهبنا سواء سلمنا مستندهم فيه ام لا مع ان حجية الاجماع عندهم
ليس بوفاقى بل انكره النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكان
وقوعه وبعضهم العلم به ولكن جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايضا فى انحصارها فى اجماع
الصحابة واهل المدينة وعدم الانحصار واستدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل
والنقل من الايات والاخبار ونحن نقتصر بما هو اظهر دلالة منها فاما الايات فمنها قوله
تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما

نولّ

١٥٦

تولى ونصله جهنم الاية فانه تعالى جمع فى الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة
الرسول ولا ريب فى حرمة الثانى فكذا الاول وفيه ان الوعيد على المجموع من حيث
المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول كافية فيه مستقلا فلا حاجة الى ضمّ
غيره فيفيد انه كذلك لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك حتى ينضم الى
مشاقة الرسول فلا يتم الاستدلال والتمسك باصالة الاستقلال فى كل واحد
منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الاخر باطل لفهم العرف الانضمام فى مثل
قولك من دخل الدار وجلس فله درهم مع ان القيد المعتبر فى المعطوف عليه وهو تبين
الهدى معتبر فى المعطوف والهدى فى المعطوف دليل الاجماع فلم يثبت حجيته وايضا سبيل
المؤمنين ليس على حقيقته ومن اقرب مجازاته دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفسه هذا
جملة ما ذكروه فى هذا المقام وقد اطنب الاصحاب فى هذا المقام بما لا حاجة الى ايرادها
والاوجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صاروا به مؤمنين ويرد
عليها ايضا ان مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين
فلا يلزم تهديد ووعيد على تارك المتابعة راسا لا يقال ان ترك المتابعة راسا هو
متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة امر وجودى يحصل بحصول المتبوع
والمفروض انتفاؤه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء
على الناس فان وسط كل شىء عدله وخيار فى اللغة فمن عدّله الله تعالى يكون معصوما
عن الخطاء فقولهم حجة وفيه ان ذلك يستلزم عدم صدور الخطاء عنهم مطلقا وهو باطل
وما يقال ان ذلك اذا اجتمعوا لا مطلقا ففيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص قبيح مع
ان التعليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهر فى كون كل منهم شاهدا لا
المجموع من حيث المجموع فكذلك الامة مع ان المراد اما الشهادة فى الاخرة كما ورد فى الاخبار
فهو انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم فى الدنيا وان اريد فى الدنيا فهو انما يدل
على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية فتواهم فالاية متشابهة الدلالة فالاولى
ان يقال المراد بهم الائمة كما ورد فى تفسيرها ومنها قوله تعالى فان تنازعتم فى شىء

فردوه الى الله والرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم
وجوب الرد اعم من ان يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل
ان عند كل منهم ما يكفيه من الدليل على مطلبه من عقل او نقل مع ان عموم الجمع في قوله
تنازعتم وردوا افرادي لا مجموعي كما لا يخفى وسيجيء ان بعض العامة استدل بهذه الآية
على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها
دلالة هو قوله لا تجتمع امتي على الخطاء وفي لفظ اخر لم يكن الله ليجمع امتي على خطأ
ومنها قوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه اولا منع صحتها
وتواترها بل هي اخبار احاد لا يمكن التمسك بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي بنوا
دينهم عليه فضلا عن فقههم ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع
بحيث يفيد المطلوب وثانيا منع دلالتها اما اولا فلان الظاهر من الاجتماع هو التجامع
الارادي لا محض حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجماعات اذ لا تحقق
الاجماع اذا تم على سبيل الاطلاع كل منهم على راي الاخر واختياره موافقة الاخر وتتميم
بالاجماع المركب وبعدم القول بالفصل دور وهذا واضح الآن يقال المراد هم
اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وبه يبطل السلب الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا
ان لام الخطاء جنسية لما حققناه سابقا في محله من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم
جواز اجتماعهم على جنس الخطاء وهو قد يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطاء
غير خطاء الاخر وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به فهذا من ادلة الشيعة
على القول بوجوب الامام المعصوم ع والعجب عن المخالفين حيث قالوا به قطعا
من حيث لا يشعرون نقله المحقق البهائي عن صاحب المحصول وهو نسبه الى
اكثرهم وسيجيء في مسئلة تعاكس شطري الاجماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه
الدلالة على القول بجنسية اللام بان يقال يفهم اتحاد الفرد من لفظ الخطاء
فيكون المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطاء بان يختاروا فردا منها كان لزم منه
فما اجتمعوا عليه فهو صواب وهو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد

الذهني

الذهني فيصير من باب النكرة المنفية مفيدا للعموم لكنه ايضا معنى مجازي للفظ
وايضا الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجتماع بمعنى التجامع الارادي
ان اجتماع الامة لا يحصل على ما هو خطاء عندهم لا ان ما اجتمعوا عليه يعلم انه
ليس بخطاء وظاهر الاول ان المعتبر في الخطاء كون خطائيته ثابتة قبل الاجتماع
فالغرض نفي اجتماع الامة على ما هو خطاء عندهم لا ان ما اجتمعوا عليه يكشف
عن انه صواب وليس بخطاء وان قلنا بكون الالفاظ اسامي للماهيات النفس
الامرية والحاصل ان هذه الرواية وما في معناها ظاهرة في مذهب الامامية من لزوم
معصوم ع في كل زمان ويؤيده ايضا ما رووه من قوله ع لا يزال طائفة من امتي
على الحق حتى يقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان نفيه ع اجتماعهم على الخطاء انما هو
لاجل انه لا بد ان يكون طائفة من امته على الحق كما نبه عليه بعض المحققين قال
وهو ما يقوله اصحابنا من وجوب دخول المعصوم في الاجماع حتى يكون حجة فيلزم
المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اجل ذلك كما يقول اصحابنا لا لانه
اجماع من حيث انه اجماع واما قوله لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء فمع ما فيه اكثر مما مر من
القدح في السند والدلالة ان ظاهرها مقبول عندنا ولا يصدر مثل هذا القبيح
عن الله ولكن لا ينفي صدوره عن الخلق ويظهر الكلام في الباقي مما مر واما الادلة
العقلية التي اقاموها على ذلك فاقويها ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف
للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين
لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطئ وظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع
فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف
للاجماع حقا وهو يقتضي حقية ما عليه الاجماع وهو المطلوب واجيب اولا بالنقض
باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على انه لا نبي بعد موسى وامثال
ذلك ورد بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح
بالفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل

المعروف التميز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لاجاد الاوائل لعدم تحقيقهم و
العادة لا تحيله بخلاف ما ذكرناه وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من
القيود وانتفاؤه ظاهر وقد يعترض بانه لا حاجة فى هذا الاستدلال الى توسيط
الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع فى كل حكم وقع الاجماع عليه
ويجاب بان كل المجمعين ليسوا قاطعين على خطاء مخالفيهم بل ربما يكون حكم كل
منهم ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك
قال فى الاستدلال اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف
واعترض عليه ايض بانه مستلزم للدور لانه اثبات للاجماع بالاجماع ورد بان وجود
هذا الاجماع الخاص دليل على حجية الاجماع لاستلزامه ثبوت امر قطعى يدل عليها
كما ان حجية الاجماع موقوف على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع
الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود قاطع يدل عليها
لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراضات واقول
ان كان مراد المخالفين من حجية الاجماع هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو لازم
طريقتهم بل صريح اكثرهم فلا يتم الاستدلال لان مرادهم ان كان من العلماء المجمعين
على القطع بتخطئة مخالف الاجماع علماء الامامية ايض ومن الاجماع الذى يخطأ
مخالفه ما اشتمل على الامام المعصوم فلا ريب فى حجية ما ذكروه ولكن ذلك
لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم والا فان لم يعلم دخول المعصوم او
علم خروجه عن الاجماع الذى يخطاء مخالفه فلا نسلم اجماع جميع العلماء حتى الامامية
على القطع بتخطئة مخالفه وبدونه نمنع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة
الامامية على القطع بتخطئة المخالف وان لم يعلم دخول المعصوم فيهم فح نقول
ان كان موافقة الامامية فى القطع فى التخطئة بحيث يحصل القطع معه بكونه قول
المعصوم فيكون حجية الاجماع الذى يحكم بخطاء مخالفه للاجماع المصطلح عندنا
لا لاجل قضاء العادة بذلك وبدونه نمنع ايض حكم العادة على ما ذكروه ويظهر مما ذكرنا هذا

الكلام

الكلام فى امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون الامام
المنتظر فيهم وكذلك فى عصر النبى صلعم مع فرض عدم معصوم اخر حال انعقاد الاجماع
لانه لا يستحيل ذلك عندنا ايض مع ان مقدار المسلم فى قضاء العادة على ما ذكروه
هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفه والجواب
بان الدليل ناهض فى اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط فانهم اخطأوا المخالف
مطلقا لا يخفى ما فيه فان دعوى كونهم قاطعين بتخطئة المخالف لا بد ان يكون
قطعية ومجرد ظهور اللفظ فى ارادة العموم لا يكفى فى ذلك مع ان المجمعين على
القطع بالتخطئة لو ادعوا ذلك فى خصوص مثل هذا الاجماع الذى لم يبلغ عدده
حد التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة ح على ما ذكر غير مسموعة نعم يمكن ان
يقال يتم الاستدلال بناء على كون المطلوب اثبات الحجية فى الجملة لا مطلقا وكيف
كان فما ذكروه من الادلة من العقل والنقل لو تمت فلا يضرنا بل ينفعنا ولو لم
يتم فلا يخلو من تاييد لاثبات حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لمقتضى مذهب
الشيعة فى حجية الاجماع يظهر لمن تامل فيها بعين التدقيق والانصاف ولنذكر
هنا شيئا من الشكوك والشبهات التى اوردوها فى المقامات الثلث المتقدمة ونجيب
عنها فمنها ما ذكروه فى نفى امكانه وهو ان الاتفاق اما عن قطعى او ظنى وكلاهما باطل
اما القطعى فلان العادة تقتضى نقله الينا فلو كان لنقل وليس فليس ولو نقل
لاغنى عن الاجماع واما الظنى فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف
القرائح وتباينهم وذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود فى زمان واحد فانه
معلوم الانتفاء وما ذلك الا لاختلاف الدواعى ورد بمنع حكم العادة بنقل
القطعى اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله ايض لا يغنى عن الاجماع
لظهور كمال الفائدة فى تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة فى مراتب
القطع وبمنع استحالة الاتفاق على الظن سيما اذا كان جليا واضح الدلالة معلوم
الحجية مع انا سنثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك فى امكانه ومنها ما ذكروه

الايرادات على الاجماع مع الجواب عنها

فامكانا العلم به وهو انه لايمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم في مشارق
الارض ومغاربها بل لايمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع احتمال اخفاء
بعضهم لئلا يلزم الموافقة او المخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او
اسره في المطمورة او كذبه في قوله رأى كذا مع ان العبرة بالرأي دون اللفظ
مع احتمال رجوع بعضهم عما قال بعد الاستماع عن الآخر وفيه ان هذه الشبهة
في مقابلة البديهة لحصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رأيهم وجوب
الصلوة الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب علماء الشيعة بان رأيهم حلية المتعة
ومسح الرجلين فاذا امكن العلم بمذاهبهم على سبيل البديهة فكيف لايمكن حصول
اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة متاخرة عن النظر ولاريب ان اعيان العلماء
غير معروفة باجمعهم في ذلك فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الداعي الى ذلك
امر عقلي حتى يقال ان العلم باجتماعهم انما هو لحكم العقل بان العقلاء يجتمعون
على ذلك لاجل عقلهم مع ان العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى
على المطلع بها ومنها ما ذكروه في نفي حجيته فمنها ما ذكره العامة مثل نعم ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فظهر منهما ان المرجع
والمعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا لاينافي تبيانية غيره
وان المجمع عليه لاتنازع فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه
منع واضح واما ما ذكره بعض القاصرين من الخاصة فهو امور الاول انه يجوز الخطاء على كل
واحد من المجتهدين وكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التي اوردوها على نفي التواتر و
جوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان للاجماع تأثيرا واضحا في حصول
الاعتماد بل هو في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه
فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رأيه وقوله وجوابه انه قد لايمكن
الوصول الى حضرته ولكن يمكن علم الاجمالي بقوله ورأيه وقد بينا امكان العلم
الاجمالي كما يحصل في المفردات وانه يمكن العلم برأيه في زمان حضوره بسبب

اقوال

اقوال تبعته كما يمكن صيرورة الحكم بديهيا في زمانه مع عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك
يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف في حجية الاجماع
وفي دلالة حجيته كما مر وفيه ان علماء الشيعة المعتنين باقوالهم لم يختلفوا في حجيته وكذلك
المحققون من العامة ونسبة بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء و
اشتباه لفهم مقصد الشيعة فانهم يمنعون حجية الاجماع من حيث انه اجماع لا مطلقا مع
ان وجود الخلاف لاينفي الحجية وكذلك اختلاف مدرك الحجية كما يلاحظ في حجية خبر الواحد
وغيره بل الخلاف موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ وندر
الرابع وجود المخالف في اكثر الاجماعات وفيه انه ان اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع
فهو انما يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لايعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا
فلا يضر وجود المخالف اما على المختار من طرق الثلاثة فلما عرفت ان المناط هو حصول الجزم
بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور بين القدماء فلانه
لايضر خروج معلوم النسب بل ولا المجهول النسب ايضا اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه
العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم ليسوا بامام كلهم متفقون على كذا بحيث
حصل العلم بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تأخره مع عدم
الاطلاع على الاجماع اذ لم ينقل بان كل اجماع تحقق لابد ان يحصل العلم به لكل احد سواء
كان في حال الحضور او الغيبة بل الاجماع احكام الثابتة من الشارع على اقسام منها بديهي
ومنها يقيني نظري للخاص ومنها ظني للخاص مجهول للعام والنظري اليقيني ربما يكون يقينيا
لبعض الخواص ظنيا لبعض آخر ومرجوحا عند بعض آخر اذ اسباب الحدس والتتبع مختلفة فيختلف
الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس
مع ان ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب ان الحرمة اجماعي وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال
مع ان ابن ابي عقيل قال بوجوبه وان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق
خالف فيه وهكذا ولا يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من
الازمنة بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني واما ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات

فى مراتب الرجحان فلا يلزم المراد الحكم والقول بان الاجماع المحقق فى نفس الامر لابد ان يحصل به العلم لكل احد ولابد ان لا يوجد له مخالف نعم لا نضايق من القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه فى الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافى الغفلة والاشتباه والخطاء فى اصول الدين والعقليات مع حصول الخطاء فيهما من كثير وان اراد ان وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطاء المدعين فان اراد انا نجزم مع وجود المخالف بخطائهم فى الدعوى فهو فى غاية الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه ففيه مع انه ممنوع لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان مطلق الاجماع المنقول ولا مطلق الاجماع الا ترى ان خروج بعض اخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية مطلق الاخبار وكذلك تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم وكذلك المخالفات الواقعة فى سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم الاعتماد باصل العلم

(الاجماع السكوتى)

تنبيهات الاول اذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتى فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصوب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتمهل للنظر او لتجديد النظر ليكون ذا بصيرة فى الرد على مذهبنا فى غير المعصوم ولاحتمال خوفا لفتنة بالانكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضا نعم اذا تكرر ذلك فى وقايع متعددة كثيرة فى الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة

(نقل كلام صاحب المعالم)

الثانى قال فى المعالم الحق امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية فى زماننا هذا وما ضاهاها الا من جهة النقل عن الازمنة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل فى جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى فى كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواترا او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلابد ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة الى ان قال وا

مثلا هذا

مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال لا الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا فى زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل

(الايراد عليه)

اقول لا ريب فى امكان حصول العلم فى هذا الزمان ايضا كما اشرنا اليه على الطريقة التى اخترناها فانه يمكن حصول العلم لمن تتبع كلمات العلماء ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى زماننا هذا بسبب اجماعهم وعدم ظهور مخالف مع قضاء العادة بان المتصدين لنقل الاقوال بل الاقوال الشاذة والنادرة حتى من الموافقة وساير المخالفين لو كان قول فى المسئلة من علمائنا لنقلوه واذا اضفنا الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايض وكذا ساير القراين مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى كون اجماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلى لو وصلنا لظهر عدم دلالته على المطلوب ولم يعتمدوا على ما صدر عن المعصوم من قول او فعل او تقرير ففيه ما لا يخفى اذ هذا الكلام لا يجرى فى الامور التى لا مجال للعقل فيها وجل الفقه بل كلها من هذا الباب وما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك حسن ذاتى او قبح ذاتى فلا اشكال فى كونه متبعا سواء انعقد عليه الاجماع او لا وان كان من باب استنباط او تخريج او تفريع فالعقل يحكم والعادة تقضى بعدم اتفاق اراء هذا الجم الغفير المتخالفة المذاق المتباينة المشرب على دليل غير واضح الماخذ كما اشرنا سابقا سيما واصحابنا لا يعملون بامثال ذلك وان كان ماخوذا من النص فهو المطلق نعم يظهر الاشكال فيما لو استدلوا فى لزوم تقدم الشاهد والتزكية على اليمين اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وانه لو قدم اليمين وقعت ملغاة وعللوه بان وظيفة المدعى هو البينة واليمين متمم ويمكن ان يقال بان هذا ايض فى الحقيقة اتفاق اخر على امر شرعى وكون اليمين متلبسة بوصف المتممية واللازم منه التاخر فاتفاقهم على هذا التعليل ايضا اتفاق امر شرعى فاذا حصل من التتبع اجتماع السلف والخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح فى امكان دعوى الاجماع ان هذه العلة غير واضحة الماخذ و لا دليل على حجيتها لامكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايض نعم على ما اختاره من

(لعلة غير معلومة الماخذ كما استدلوا ...)

الطريقة لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع فى امثال هذه الازمان بل يشكل ثبوته فى زمان
الحضور ايضا الا ان يؤول كلامهم بما ذكرنا سابقا من ان يراد حصول العلم باقوال العلماء
حتى الامام العلم الاجمالى لا العلم بهم تفصيلا حتى ينتفى فائدة الاجماع ويكفى فى ذلك
عدم معرفة ارائهم تفصيلا وان فرض معرفتهم باشخاصهم مفصلا لو شاهدهم ولقيهم وبالجملة
انكار امكان العلم بالاجماع فى هذا الزمان مكابرة وان كان انعقاده فى الازمنة السابقة
وكيف يمكن قبول امكان حصول العلم البديهى بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص
ولا يمكن دعوى العلم النظرى للعلماء المتفحصين المدققين وبالجملة فيمكن حصول العلم الضرورى
بكون الشئ مجمعا عليه والعلم النظرى ودونهما الظن المتاخم للعلم واكثر ما يحصل لنا
الظن المتاخم للعلم بكون المسئلة اجماعية بسبب القراين والتتبع التام ويختلف الحال
فى اليقين ومراتبه والظن ومراتبه بحسب المتتبعين ولعل الاجماع الظنى ايضا يكون
حجة كما سنشير اليه فيما بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه والى ما بيناه يرجع كلام العلامة
فى جواب ما نقله فى المعالم عن بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع
عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار
عليه وحاصله انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع فى زمان الصحابة بل يحصل فى امثال
زماننا ايضا بالتسامع والتظافر ان المسئلة اجماعية من دون ان ينقل لنا بيدا اصل
الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وغفل صاحب المعالم عن مراده واعترض
عليه بان ذلك لا ينافى ما ذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم الابتدائى وما ذكره العلامة
ادعاء حصول العلم بالنقل وانما دعاه الى هذا الاعتراض افراد الضمير المجرور فى كلمة
عليه وقرينة المقام ومقابلة الجواب للسؤال شاهد على ان مرجع الضمير كل واحد من فتاوى
العلماء المجمعين كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ما فى قوله فكل اجماع يدعى فى كلام الاصحاب
لانهم عدول ثقاة وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح
اخبر به العدل عن امام بلا واسطة مع ان ما ذكره موافقا للشهيد من ارادة الشهرة لا
يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف وهم امناء الامة ونواب الائمة ومتكفلو ايتامهم الذين يدعون

المتقون

المتقون الحجج على الخلق بعد ائمتهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون فى كتبهم الاصولية
ان الاجماع هو الاجماع الكاشف عن راى امامهم ويطلقونه فى كتبهم الفقهية على محض
الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم تطرق الغفلة والاشتباه عليهم لا نمنعه واحتمال الخطاء
لا يوجب الحكم ببطلانه فى نفس الامر وعدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم يزاحمه
ظن اقوى او لم يظهر من الخارج قراين تدل على غفلته فى دعوى الاجماع واشتباهه فى حدسه
وكذلك لا وجه لسائر التوجيهات التى ذكره الشهيد ره فى الذكرى ايضا من انهم ارادوا
بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع على
مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا يريد من الاجماع
الذى يدعيه مطلقا مصطلح المشهور كما سنشير اليه او ارادوا الاجماع على روايته بمعنى
تدوينه فى كتبهم منسوبا الى الائمة ع او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى
الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد لا حاجة اليه فنقول تلك الاجماعات
اجماعات نقلها العلماء ومن يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان
يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور الخلل فى بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول
عن الحجية وكون جميع تلك الاجماعات باطلة فى نفسها الثالث قد عرفت ان الاجماع هو
اتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف عن راى الامام فاما لو افتى جماعة من الاصحاب ولم
يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع جزما قال الشهيد فى الذكرى
وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم
تمنع عن الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا
وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق
المنافية وعدم تطرق الباقين الى الرد له مع ان الظاهر وقوفهم عليه وانهم لا يقرون ما
يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت فيبقى قول اولئك
سليما عن المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك وقلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب
يتمسكون بما يجدونه فى شرايع الشيخ ابى الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به فان

عدم ظهور الخلاف

فتواه كروايته وبالجملة ينزل فتواهم منزلة روايتهم هذا مع ندور هذا الفرض اذ الغالب
وجود دليل دال على ذلك القول عند التامل وقال في المعالم بعد ما نقل كلامه الى قوله
عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء
بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون اقول ويجيء منه في
مباحث الاخبار استدلاله بما يدل على كفاية الظن مطلقا اذا انسد باب العلم ولا
ريب ان ما ذكره من الظنون القوية فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه
سيما اذا كان القايل به في غاية الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في الذكرى الرابع
قال في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحاق الشهرة بالاجماع
الحجية فهو قريب لمثل ما قلناه يعني قوله لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير
علم الى اخر ما ذكره ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر
تدوينها او الفتوى اقول وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد به بيان كون الظن
الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من مخالفهم ولما كان المفروض في المسئلة
السابقة عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك وما ذكره قوي ويؤيده قوله عم خذ بما اشتهر
بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل
في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه او الاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص
بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل
العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل يقوى حجية الشهرة واذا كان معها
دليل ضعيف فاولى بالقبول سيما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى بل كلما
كان الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واوضح يقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف اعتراض صاحب المعالم على الشهيد
الاخر ثم ان صاحب المعالم اعترض على الشهيد بمثل ما سبق وبان الشهرة التي تحصل معها
قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده قال واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام
كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في
دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد زمن الشيخ كانوا

يتبعون

يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا
احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها
الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده تاييدا لما ذكره من كلام بعض الايراد عليه
اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن بمثل
ما نقلناه عن الشهيد فيما لو لم يعرف خلاف للجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم فان ذلك
في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم ولا باس حينئذ بمتابعتهم لحصول الظن بان قولهم كان عن دليل
شرعي واما القول بان كل مشهور بعد زمان الشيخ من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف
وان ابقينا كلامه على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة للشيخ مع تصريحهم بحرمة التقليد على
المجتهد فهو جرأة عظيمة ولا ريب ان ذلك في معنى تفسيقهم مع انا نرى مخالفتهم له كثيرا
بل اكثر من مخالفة القدماء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول
ان كتب الشيخ كثيرة وفتاواه في كتبه متخالفة فهذه الشهرة حصلت في اي موضع وبتبعية
اي فتوى من فتاواه وتقليد اي كتاب من كتبه اذ قل ما يوجد قول بين الاصحاب الا
وللشيخ موافقة فيه فربما وافق الشهرة فتواه في النهاية وخالف فتواه في المبسوط وربما كان
بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا
يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم على كتاب النهاية فسائر كتبه متاخرة عنه فهي اولى
بالاذعان مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف وط وان كان بالعكس فربما
كانت موافقة للنهاية وهكذا نعم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة قربهم
بزمان المعصوم وان كان لترجيح الشهرة بين المتاخرين ايضا وجه لكونهم ادق نظرا و
اكثر تاملا فرب حامل فقه الى من هو افقه منه فعلى المجتهد التحري والتامل وملاحظة
رجحان الظن بحسب المقامات وقد وجدنا المقامات مختلفة غاية الاختلاف ويرجح عندنا
شهرة القدماء تارة وشهرة المتاخرين اخرى وتارة وجدنا مشهورا لا اصل له واخرى الاعتراض على [illegible] الشهيد
وجدناها مستقلة في الحكم ومحلا للاعتماد ثم ان هيهنا كلاما وهو ان المشهور عدم
حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه

والجواب عنه

فهو باطل ويمكن دفعه بان الذى يقول القائل هو حجية الشهرة فى مسائل الفروع والذى يلزم عدم حجيته هو الشهرة فى المسئلة الاصولية وهى عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلى يمكن القدح فيه وهو عدم الاطمئنان على الخطاء فى الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل كما سيجيء فى الادلة المنصوصة وغيرها فما يحصل من الظن بصدق الجماعة فى الحكم الفرعى اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور الخامس قد يطلقون الاجماع على غير المصطلح الاصولى كاجماع اهل العربية والاصوليين واللغويين ومثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجمعت الشيعة على روايات فلان وهذا ليس كاشفا عن قول الحجة ولكنه مما يعتمد عليه فى مقام الترجيحات ومراتب الظنون

فى خرق الاجماع المركب

قانون لا يجوز خرق الاجماع المركب الامام عندنا سواء كان مركبا عن قولين او اكثر فلا يجوز القول الزائد على ما اجمعوا عليه وذلك قد يحصل بملاحظة توارد حكمين او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب اقوال الامة ثم حكم اخر من اخر وقد يحصل بملاحظة توارد حكمين من فريقين منها على موضوع كلى ثم حكم موافق لاحدهما فى بعض افراد ذلك الموضوع وحكم اخر موافق للاخر فى البعض الاخر من تلك الافراد من فريق اخر مثال الاول ان القولين الشيعة منحصر فى استحباب الجهر بالقراءة فى ظهر الجمعة مثلا او القول بحرمته فالقول بوجوبه خرق الاجماع المركب ومثل ان المشترى اذا وطى الجارية الباكرة ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيوبة والبكارة فالقول بردها مجانا خرق للاجماع المركب ومثال الثانى ان الشيعة مختلفة فى وجوب الغسل بوطى الدبر فمن قال بوجوبه فى المراءة قال به فى الغلام ومن لم يقل به لم يقل فى شيء منها فالقول بوجوبه فى بعض افراد الدبر وهو دبر المراءة دون الرجل خرق للاجماع المركب وكذلك مسئلة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيه فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ فى بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب وقد يسمى هذا قولا بالفصل وبق لا يجوز القول بالفصل

ويتمسكون

وفى الفرق بين الاجماع المركب وعدم القول بالفصل

ويتمسكون بعدم القول بالفصل فى تعميم الحكم فى كل واحد من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين فى حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كلى جامع لموضوع المسئلتين مثل الدبر والعيب ومن امثلته ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل بالذمى ولا يصح بيع الغائب وبعضهم يقتل المسلم بالذمى ويصح بيع الغائب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتفارقان من الجانبين فمادة الاجتماع هو مسئلة وطى الدبر والفسخ بالعيوب وامثالهما ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب هو مسئلة الجهر فى ظهر الجمعة ورد الجارية الموطوئة وامثالهما واما من جانب القول بالفصل فامثلة كثيرة يتضح فى ضمن ما يتلى عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين او اكثر فان اتفقوا على عدم الفصل بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم نجد التصريح به من كل منهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعد فى كل الاحكام او بعض الاحكام وله صور ثلث الاولى ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه الماكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك وكذلك سائر احكام النجاسة فاتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة الى ملاقات البول مع كون الحكم واحدا ايض فهذا فى الحقيقة اجماعان بسيطان وليس هناك اجماع مركب وموارد هذه الصورة فى الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم بعض الامة فى المسئلتين بحكم وبعض اخر بحكم اخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذى فى الاناء بولوغ الكلب وكذلك بنجاسة القليل الذى دخل فيه الدجاجة التى وطئت العذرة وكذلك غيرهما من افراد الماء القليل واقسام النجاسة والاخر يقول

بعدم تجنسه بشيء منها في شيء من افرادها وهذا ايضاً مما اجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق
على عدم الفصل فهناك اجماع بسيط ومركب وذلك ايضاً في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة
الثالثة ان لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك
في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث ينعقد عليه اجماع بسيط او مركب سواء
كان في اول الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص
وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز
تذكية الذئب من جملتها من اجل ما دل على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز التذكية في الباقي
ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وهكذا في الحشرات بعد اثبات حكم المسوخ
بما ذكرنا نقول بجواز التذكية في الفارة لكونها من المسوخ وقد اثبتنا جوازها فيها او
هكذا وامثال ذلك ايضاً كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على
ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضاً فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في معنى
اتفاقهم على عدم الفرق مثاله من ورث العمة وورث الخالة ومن منع احديهما منع الاخرى
لاتحادهما في الطريقة وهي قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ومثل زوج
وابوان وامراة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به في الموضعين
ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج
بمثل قول ابن عباس دون الزوجة وعكس اخرون وان لم يعلم اتحاد الطريقة فقال العلامة
الحق جواز الفرق لمن بعدهم عملاً بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او مثله ولان
منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهداً في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر
البطلان وقال في المعالم والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى
الطائفتين قطعاً اقول وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام عن القولين
والمفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع ولكنه
بعيد فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول لا يجوز خرق الاجماع المركب يعني ما علم ان قول الامام
ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيره يوجب ترك قول الامام

عدم جواز خرق الاجماع المركب

يقينا

يقينا فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقاً واما العامة فاكثرهم قد وافقنا
على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز وفصل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث
ان كان يرفع شيئاً متفقاً عليه كمسئلة رد البكر مجاناً فلا يجوز والا فلا فيجوز كمسئلة
فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهباً فلم يخالف اجماعاً ويوضحه مثل
قتل الذمي وبيع الغائب المتقدم فهما مسئلتان خالف في احديهما بعضاً وفي الاخرى
بعضاً وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون منهم مطلقاً
بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة العيوب ومسئلتي الام فالمفصل خالف
الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول بالفصل ليس قولاً بعدم
الفصل وانما الممتنع مخالفة ما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا بثبوته ويوضحه مسئلة
قتل الذمي وبيع الغائب واعترض بان من قال بالايجاب الكلي في مسئلة العيوب فيستلزم
قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعاً بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب
الكلي يستلزم قوله بطلان الايجاب الجزئي الذي هو نقيضه قطعاً بل بطلان التفرقة والقول بالتفصيل
مركب من الجزئيتين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعاً ولا تخرج
ما فيه فان دلالة القول بالقضية الكلية وان سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى
الاخص كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الترك كما مر ولكن بطلان احد جزئي المركب
انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث ساير الاجزاء ايضاً مع انه لا تركيب
هنا حقيقياً بل الجزئيتان كل منهما مسئلة براسها اتفق للقايل القول بهما مطلقاً
لا بشرط اجتماع كل منهما مع الاخر ولا بشرط التركيب وهكذا الكلام في جانب السالبة
الكلية فلا دلالة في احد من القولين الا على بطلان احد من الجزئيتين فلم يثبت اجماع
الفريقين على بطلان كل واحد منهما واما ما قيل ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم
لقول كل الامامة وان لم يقولوا به صريحاً والتفصيل ينافيه ففيه ان اللازم لقولهم انما
هو اتحاد الحكم في كل الافراد بلزوم تبعي لا القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد
في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا لزوم انضمام كل منهما بالاخر لان الحكم

الزوم الثاني ايضاً لكن لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم القول ببطلان القول بالحكم الموافق في البعض اذ ليس فيه القول باتحاد الكل في الحكم

انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن
المسلّم من العقاب على مخالفة الاجماع والقدر الثابت الحجية من الاجماع هو ما علم اتفاقهم
على شئ بدلا لانهم المقصودة لا التبعيات وادلتهم التى ايمت على ذلك انما ينصرف
الى ذلك واستدل المانعون ايض بان فيه تخطئة كل فريق فى مسئلة وفيه تخطئة كل الامة
والادلة السمعية تنفيها ورد بان المنفى تخطية كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما
لم يتفقوا عليه بان يخطى كل بعض فى مسئلة غير ما اخطاء فيه الاخر فلا ينفى اقول وقد
مرّ منا ما يخدش فى هذا الكلام وما يصلح فى خصوص الاستدلال بقوله ع لا تجتمع
امتى على الخطاء بجعل اللام للجنس او للعهد ولكن الاظهر على مذهبهم فى هذا المقام
هو قول المانع كما بينا احتج المجوزون بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية
يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادّى اليه فيجوز احداث الثالث واجيب بان الاختلاف
انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم
يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث
واحتجوا ايض بمسئلة الام ومخالفة ابن سيرين وتابعى اخر وعدم انكارهم عليهما واجيب
بانه كان قسما من الجائز مما لم يكن فيه مخالفة للاجماع كالفسخ بالعيوب ويشكل هذا الجواب
بان الظاهر انه مما اتحد فيه طريق المستدلين الا ان يمنع عن ذلك واما عندنا فلا
اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام فى تحقق الاجماع المركب وحجيته واقسامه من القطعى
والظنى وغير ذلك نظير ما مرّ فى الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة قانون اذا اختلف
الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعى او ظنى يرجح على الاخر فمقتضى طريقة
العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجبا لخرق الاجماع المتفق عليه والا فالتخيير
واما على مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ فى العدة احدهما اسقاط القولين
والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير وانه
يجرى مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب
طرح قول الامام واختار الثانى واعترضه المحقق بان فى التخيير ايض ابطالا لقول الامام

لانكلا

لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الاخر فلو خيرنا لا ستحنا
ما حظره المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق فى العمل للجاهل
بالحكم لا قول فى المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير فى العمل بالخبرين
المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الاخر وعدم صحته فى نفس الامر
لا ينافى تجويز العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد اخر عن
تقليده وان علم خطاءه فى المسئلة بل له ان يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد
ويرخصه فيه فان الترخيص فى التقليد غير امضاء نفس الحكم واظهار الرضاء به
بالخصوص ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فقال
الشيخ بجواز ذلك على القول بالرجوع الى مقتضى العقل واسقاط القولين لانعقاد
الاجماع ح على ما اجتمعوا عليه واما على مختاره من التخيير فمنعه لانه يوجب بطلان
القول الاخر والمفروض كان التخيير بينهما وهو ينافى البطلان وهو ضعيف لان
التخيير انما كان فى العمل لجهالة قول الامام بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين
قول الامام ويظهر بطلان القول الاخر ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان
وجواز العمل به فى وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل به فى وقت اخر
ولا يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا للزوم رجوع المعصوم عن قوله اللهم
الا اذا كان القولان منه وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل لا
يصار اليه الا مع الثبوت وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله لا يجتمع
امتى على الخطاء بناء على كون اللام للجنس للزوم الاجتماع على جنس الخطاء ح فان
من عدل عن الخطاء فيلزمه الخطاء اولا ويلزم الفرقة الاخرى بعد ولهما من العدول
الى الخطاء فصدر عن كل منهما جنس الخطاء وان كان فى وقتين وربما يستدل
بذلك على هذا على لزوم عدم خلو الزمان عن المعصوم لان اتيان كل واحد من
الامة خطاء وان كان خطاء كل منهم غير خطاء الاخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطاء
فلا بد من معصوم حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطاء ويؤيده قوله ع لا تزال

فى تعاكس شطرى الاجماع

في حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد

طايفة من امتي على الحق بناء على كون اسم كلمة لا يزال الكلمة طايفة لا ضمير الشان

قانون الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه خبر وخبر الواحد حجة اما

الاول فلان قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم

او فعله او تقريره الكاشفات عن اعتقاده ع على طريقة المشهور او على رايه واعتقاده

على الطريقة التي اخترناها فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم اخبارا ناشيا عن علم

هو نبا وخبر واما الثاني فلما يجيء في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان

الاول يفيد كونه حديثا مصطلحا والثاني انه خبر لغة وعرفا ومما ذكرنا ظهر وجه

الاستدلال باية النبا واما اية النفر فهي ايض دالة عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة

به تفقه والاخبار به انذار واما الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد فلما

كان بالنسبة الينا منقولا فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع

بحيث يشمل هذا النبا الذي هو مدلول التزامي للاجماع المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو

والا فلا وجه للاستدلال به واما انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن بدلالته

عليه فواضح لان مقتضاه حجية الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص واستدلوا ايض على

حجيته بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد فان ظن المنقول بخبر الواحد اذا كان حجة

فالقطعي المنقول به اولى وسيجيء الكلام في توضيح هذا الاستدلال وبقوله صم

نحن نحكم بالظ واجيب عن الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه

اضعف من الظن بوقوع الخبر وربما يمنع من ذلك جهة التساوي ايض وعن الاول والثاني

بانهما لا يفيدان الا الظن وهو غير معتبر في الاصول اقول واحتمال الخطاء في مدعي

الاجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث المتن والسند والدلالة

والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه

في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثر ما ذكر فينبغي مرتبة العلم وتجاوز دعوى

لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل وقد مر الاشارة اليه وسيجيء

والحق ان المقامات تختلف في الترجيح فرب خبر يقدم على اجماع منقول بل واجماعين

منقولين

منقولين وربما اجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل على اخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة

الخصوصيات والمرجحات الخارجة واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الايات والاخبار

حرمة العمل بالظن في الفتوى والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع والايتين وبقي الاجماع

المنقول تحت الاصل يعني انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية الخبر الذي هو المدلول

الالتزامي لنقل الاجماع او لا نعلم الاجماع عليه لانه ليس بحديث اقول اما الايتان فقد

ذكرنا انهما تشملانه ايض واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجيء فهو لا يدل

على حجية الخبر مطلقا ايض بل غاية ما ثبت هو اخبار الاحاد مع وصف تداولها بين اصحاب

الائمة ولا ريب ان حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب قلة الوسائط

وامكان حصول القراين على صدوره عن الامام وقلة الاختلال من جهة النقل و

التقطيع وساير التصرفات وكذلك بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القراين

في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة الى زمانين فالاعتماد

على الاجماع المدعى الذي لم يعلم دعواه ولا وقوعه الا على العمل باخبار الاحاد في زمان

الائمة لا يثبت الاجماع على جواز العمل به في زماننا ايض فما نقول في غالب اخبار الاحاد

في زماننا نقوله في الاجماع المنقول فان اردت اثبات جواز العمل على الظنون التي

يحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة وغيرها

من الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه محل فاسد بل العمل بظواهر الايات

ايض كذلك اذ لا ريب ان القدر الثابت من كون الاية حجة هو متفاهم المشافهين

وتحصيل متفاهمهم يحتاج الى ظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد

منها وبالجملة من تتبع الفقه وبلغ الى الحقيقة يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل فيه الا

بظن ثبت حجيته من الاجماع او دليل اخر مجازفة فاذا لم يبق فرق بين الظنون فلا ريب

ان الاجماع المنقول مما يفيد الظن بل ربما يفيد ظنا اقوى من ظاهر الخبر بل الاية

ايض فالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل

العلم او باصول الدين فقط كما هو مورد اكثر الايات نعم مثل القياس الذي اجمع الشيعة

على بطلانه وصار حرمته من ضروريات المذهب فهو انما خرج بالدليل فاقتضى الدليل جواز
العمل بالظن الا ان اخبر الدليل ولذلك ذهبنا سابقا الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات
الظنية ومن ذلك قاعدة الغلبة والحاق الظن بالاعم الاغلب وان كان ذلك مما
يستفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا في اوايل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة
بسبب وجود المخالف وتعارضها حتى من مدعيها كما مر الاشارة اليه قد ظهر لك الجواب
عنه ونقول هنا ايضا ان وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع الخطأ
من المدعي ايضا في استنباطه ايضا لا ننكره وكم من هذا القبيل في الاخبار الاحاد مع
انا نقول بحجيتها وكذلك التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار
من جهة الغفلة والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدح في
حجية ماهية خبر الواحد فكذلك ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع غالبا
على الحدس وهو مما يجري فيه الخطاء والخطاء في القطعيات في غاية الكثرة الا ترى
ان بعض ارباب المعقول يدعي ان الجسم بعد الانفصال هو بالبديهة والاخر يدعي
انه غيره بالبديهة فتعارض الاجماعات ومخالفتها مبني على ذلك الا ترى ان السيد
ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على خلافه ووجهه
ان السيد كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين في اصول العقايد وانضم
الى ذلك في نظره قراين اخرى وغفل عن طريقه اهل الحديث وحكم بكون عدم جواز
العمل به مطلقا اجماعا والشيخ الى طريقة الفقهاء واهل الحديث وغفل عن طريقه
المتكلمين وحكم بكون جواز العمل به اجماعا وكما ان سبب حصول الاختلاف من جانب
الشارع ممكن في الاخبار كما صرحوا به فكذلك فيما نحن فيه فربما انعقد اجماع على مستند
صدر قطعا من الامام وانعقد اجماع اخر على مستند اخر بعينه صدر عنه قطعا
وهذا ليس بمستبعد ولا مستنكر ووجه صدور المخالف من الاحكام عنهم ظاهر
من جهة التقية وغيرها فلا مانع من رجوع المدعي عن دعواه ايضا من جهة هذه الامور
ثم ههنا كلام اخر وهو انا بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ وغيره من الاصحاب الايراد عليه

الذين

الذين يعتمدون في اثبات موافقة قول الامام المجمعين بانه لو كان اجماعهم على
الباطل لوجب على الامام ردعهم عن الضلال بنفسه او بغيره ضعيف ولا يمكن الاعتماد بغيره
عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع انكم لا تفرقون بينها فاذا
كان الاجماع المنقول من مثلهم او محتملا لكون مدعيه قايلا بكونه اجماعا من
هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون لعلم
الرجال النافون للاحتياج اليه بانه كيف يعرف عدالة الراوي مع وجود الاختلاف
في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المزكي واعتقاده في العدالة وسنجيب عنه في
محله ان شاء الله واقول في دفع الاشكال هنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه الشيخ ونهايته غيرهم
ممن لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون بل لم نقف على مصرح بهذه الطريقة من
بعد الشيخ وقد رد هذه الطريقة وزيفها السيد المرتضى واما الشيخ ومن يوافقه
في هذه المقالة فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة
المدخولة بل يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول الامام وبان العلم يحصل
من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب فالاجماع الواقعي عنده ايضا هو ما ذكره
القوم فلاحظ كتابا لعدة مصرحا فيها بذلك في مواضع نعم ذكر ذلك ايضا في
طريق معرفة قول الامام حيث لم يوجد للامامية مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقهم
ولم يعرف بموافقة امامهم لهم ايضا فقال من عدم ظهور المخالف يعلم انه راض
بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه الظهور بنفسه او بغيره وردعهم عن ذلك بغيره
وكذلك لو كان بينهم قولان ولم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقته عم لهم فقال
ان هذا يدل على ان الامام خيرهم بين القولين والا لظهر وافهمهم على الحق
فمتى ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا او اتفقوا على كذا وهو اغلب ما يذكرونه
في هذا المقام فهو دال على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا غبار عليه فان اتفاق
الكل واجماعهم كاشف عن رأي رئيسهم بلا اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف
اصطلاحه في الاجماع فالظاهر من حاله انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقه

المستمرة بين العلماء ان يبيّن ذلك فانّ نقلهم للاجماع فى كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من
بعدهم فاخفاء ذلك مع تعدّد اصطلاحه تدليس منه فالظّ من حيث يطلق الاجماع ارادة
المعنى المعهود كما ذكروا نظير ذلك فى الجواب عن الشبهة فى التعديل فان ظاهر حال المزكّى
انه يذكره فى كتابه ليكون معتمدًا لكل من يجئ بعده فاذا قال فلان عدل لا بدّ ان
يريد منه العدالة التى تكون كافية عند الكلّ مع انّ الغالب الشايع فى الاجماعات
هو ما كان على طبق مصطلح المشهور فالمطلق فى كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع
ان حصول العلم بعدم مخالف فى الامامية مقام لم يعرف فيه مخالف فى الحكم ولم يبق احتمال ظاهر لوجود المخالف فلما
ينفكّ عن حصول العلم بموافقة الامام من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة
من جهة الدليل الذى ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ايضًا لو لم
يصر اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويًا قد يمكن الاعتماد عليه فليجعل الاجماعات
المنقولة على قسمين وذلك لا يوجب نفى حجية اجماع المنقول رأسا وههنا اشكال
اخر ايضًا وهو انّ بعضهم يعتمد على الاجماع الظنّى يعنى انه يدّعى الاجماع بمظنّة حصوله
واخرون لا يعتمدون الّا على القطع فكيف يجوز لنا الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة
مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثانى وفيه ايضًا انا لو سلّمنا انهم يعتبرون
ذلك فلا يخفى انهم يتكلّمون على ما هو مصطلحهم ومصطلحهم فى كتبهم الاصولية والفقهية
هو القسم الثانى فيحمل اطلاقهم عليه وكلما كان من قبيل الاوّل فيصرّحون بما يدلّ
على ظنيّته مثل انهم يقولون الظّ انه اجماعى ولعله اجماعىّ وامثال ذلك واما
قولهم اجمع العلماء على كذا او اتفقوا او انه كذلك عند علمائنا ونحو ذلك فلا
ريب انها صريحة فى دعوى العلم والتكلم بمثل هذه الالفاظ وارادة الظن بالاجماع
تدليس ينافى عدالتهم حاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع الظنّى
كالاجماع المنقول نظير الشهرة بالنسبة الى الاجماع على ما وجّهه الشهيد كما مرّ ولكن لا
بدّ من البيان لتفاوت المذاهب فى الاحتجاج وتفاوت المذكورات فى القوة
والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجرى فيه اقسامه واحكامه من القبول تقسيم الاجماع المنقول

والرّ

والرّدّ والتعادل والترجيح فينقسم بالمنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف و
المسند والمرسل وغيرها وكذلك اعتبار المرجّحات من علوّ الاسناد وكثرة الواسطة
والافقهية والاعدلية وغير ذلك من المرجّحات والصحّة والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل
وعدمها والاسناد والارسال يحصل باتصال السند الى الناقل وعدمه وحذف
بعض السلسلة وعدمه مثل ان الشيخ سمع عن شيخه المفيد ان المسئلة اجماعية فقال
هو اجماع الاصحاب من دون روايته عن شيخه فهذا موقوف او روى ابن ادريس عن المفيد
بواسطة الشيخ بحذف الواسطة واما كونه بخبر الواحد والمتواتر فقد اورد المحقق
البهائى سوّا لا فيه على القوم بانهم مطبقون على اشتراط الحسّ فى التواتر الّا ما كان
محسوسًا والاجماع هو تطابق اراء رؤساء الدين على حكم والذى ينقل بالتواتر
هو قولهم وقولهم لا يستلزم اذعانهم به فى نفس الامر وان قال كل منهم انا اذعن بذلك
لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما
سيّما الثانى لمصادمته العدالة فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى
قطعى ثابت بالتواتر وظنّى ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين
ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه اقول وفرض تواتر
الاجماع وان كان قلّما ينفك عن الضرورى وفرضه بدونه نادر وسيّما مع كثرة
الوسايط ولكن يمكن ان يق فى جواب الاشكال اما اولا فبمنع انحصار التواتر فى
المحسوسات بل يمكن به اثبات غيره ايضًا فيمكن حصول العلم بمسئلة علمية باجماع كثير
من العقلاء الاذكياء سيّما مع قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على
اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء والعلماء فالمبة على ذلك
فان العقل يستحيل اجماع امثال ذلك على الخطاء فكذلك فيما نحن فيه اذ اتفق
جماعة كثيرة يؤمن تواطئهم على الخطاء اقوال المجمعين مع دعويهم بمعرفتهم من حالهم
اذعانهم بما قالوا وانهم صادقون فى ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم فى نقل
القول واصابتهم فى دركه مطابقة قولهم لرأيهم سيّما مع ملاحظة تطابقهم فى ذلك

الايراد على نقل الاجماع المنقول

وانه لا يثبت بالتواتر

والجواب عنه

واعتراف كلّ منهم بانّى مذعن بما قلت فثبت مما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع
بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم به اتفاق كل العلماء اجماعاً
فى اصل انعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم برأى اكثرهم
وعامتهم وان كان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى
جماعة كثيرة بتحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض القرائن فمراد القوم بالاجماع
الثابت بالتواتر هو ذلك مع انه يكفى ثبوت اقوالهم بالتواتر فنفهم نحن تحقق الاجماع
بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو فى ملزوم الاجماع لا فى نفسه كما سنذكره فى التواتر
بالمعنى وقال بعض الاماثل فى مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة
الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يقال ان الرؤساء اذا
اتفقوا على قول مثلا ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقات لابد من ان يكون كذلك
فى الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقته لاذانهم لان قوله لا يجتمع امتى على
الخطاء كما يدل على عدم اجتماعهم على الرأى الخطاء يدل على عدم اجتماعهم على
القول الخطاء ايضا فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه وهو محال انتهى قوله
المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعى والا فظنى لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو
كالمتن القطعى الثابت بالسند الظنى قال الحاجبى فى مقام الاستدلال دلالة الاجماع
قطعية ودلالة الخبر ظنى واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظنى فوجوبه مع نقل القطعى
اولى وليس غرضه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع هذا وهذا
مثل ان يقول احد ان العمل بالظن المحكى من المعصوم مثلا اذا كان واجبا فالنص المحكى
اولى انتهى اقول ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى محصل للاجتماع على القول الخطاء والاتفاق
على القول الصواب اذا اريد منه محض اللفظ الا اتفاقهم فى كيفية قرائة اللفظ و
اعرابه والا فالظاهر من الاجتماع على القول هو الاجتماع على مؤداه ومفهومه ومع ذلك
فاى فائدة له فى المسائل الفقهية الا ان يقال فائدته هو صيرورة المتن قطعيا وان
كان الدلالة ظنية كالخبر المتواتر قوله ان ثبت بالتواتر فقطعى يعنى ان هذا اللفظ

ح موافق

ح موافق للواقع ونفس الامر على ما حقق المقام لا انه قطعى الدلالة على المراد المجمعين
وح فلا معنى لقوله والا فظنى لظنية طريقه لا لظنية نفسه فان مراده من ذلك بقرينة
المقابلة لابد ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس
الامر لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه لان نفسه قطعى موافق لنفس الامر
وهو كما ترى وان كان اراد من نفى ظنية نفسه كونه قطعى الدلالة ففيه ان المفروض
قطع النظر عن الدلالة وعن مراد القايل والمفروض عدم القطع بمرادهم ايضا فهل هذا
الا التناقض فان قلت لعل مراده نظير ان ينقل احد اية ويذكر انه من القرآن لمن يعلم قطعا
بان القرآن قطعى وموافق لنفس الامر ومحدود ومتعين ولكن لا يعلم ان هذه الاية
من القرآن ام لا فهذا نقل قطعى بالظنى قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل
ما روى فى الشواذ زيادة بعض الكلمات والايات فالكلام فى ذلك انا لا نعلم ان
هذه الاية قرآن ام لا لا انها من القرآن ام لا فالاجماعيات ليست متعينة فى الخارج بشخصها
لا يتجاوزها حتى يشك فى ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك فى ان هذا اجماع ام لا
فتأمل حتى تعرف الفرق ولا يختلط عليك الامر قوله فهو كالمتن القطعى الثابت اه لم
افهم معنى هذا التشبيه فان اراد بالمتن القطعى الوقوع فلا معنى له مع كون
السند ظنيا وان اراد القطعى الدلالة فالمفروض عدمه قوله قال الحاجبى اه لا يخفى
ان الخبر الذى يسمعه الراوى عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظنى بل هو قطعى
الصدور نعم هذا الخبر لمن يرويه عنه اذا لم يحتف بقرينة توجب القطع ظنى ودلالته ايضا
ظنى ومراد ابن الحاجب وغيره فى هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوى بطريق
الاحاد فاذا جاز نقل ما هو ظنى انه من الشارع دلالة وسندا فنقل ما هو قطعى اولى
بالجواز ومراده من نقل القطعى هو نقل مدعى الاجماع فان من يدعى الاجماع فهو يحكى
لغيره ما هو يقينى له انه من الشارع بخلاف من روى من الراوى عن الشارع فانه يحكى ما
هو ظنى له انه من الشارع وان اقتصرت على ظنية الدلالة فيجوز للناقل المقايسة بالنسبة
الى الصدور والجزائية قوله وليس غرضه اه لا يتوهم هذا المعنى احد من كلامه قوله فالنص

جواز العمل بالقرآن

المحكي اولى مدعرفت ان هذا التبشير لا يصحّ على مبني المقام وان كان موافقا لغرض الحاجبي كيف وليس موافقا لغرضه كما عرفت المقصد الثاني في الكتاب قانون الحق جواز العمل بمحكمات الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بكله على ما نسب اليهم بعضهم وقال ان بعضهم مذهبهم ان كل القران متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم او بالظواهر فقط على ما يظهر من اخر وفصل بعض الافاضل فقال ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها الظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن منه قد منعنا عن العمل به مع قبول ان في القران محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل او قول وهذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو يجري في الاخبار ايضا وقد مر بيانه في باب وجوب الفحص عن المخصص في العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما نشأ هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الذي دل على ان علم القران مختص بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت وزمان دون زمان و اما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان عروض الاختلالات لا في اول زمان النزول فنقول الحق القول بجواز العمل واما في المقصد الاول الذي هو لجيد المشافهين فلان الضرورة قاضية بان الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتملا على اوامر ونواهي ودلائل المعرفة وقصصا عن غيره وعدا ووعيدا واخبارا بما سيجيء و ما كان ذلك الا لان يفهم قومه ويعتبروا به وقد فهموا وقطعوا بمراده من دون بيان وما جعل القران من باب اللغز والمعمى بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعمى ايضا مما يظهر للذكي المتامل من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل الدين واثباته انما هو مبني على ذلك اذ النبوة انما تثبت بالمعجزة ولا ريب ان اظهر معجزات نبينا واجلها واتقنها هو القران والحق ان اعجاز القران هو من وجوه اجلها واقويها بلاغته لا مجرد مخالفته اسلوب سائر

الكلمات

الاخبار الدالة على الجواز

الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني والقول بان العرب كانت تتوقف في فهم المعاني على بيان النبي صلى الله عليه وآله من دون ان يفهموه بانفسهم ثم يعلم البلاغة سقط من الكلام مع ان الاخبار الدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريب من التواتر او متواتر منها ما ذكره امير المؤمنين عليه السلام في خطبة المذكورة في نهج البلاغة قال فيها و الصلوة على نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القران ليكون الى الحق هاديا وبرحمته بشيرا فالقران آمر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه المنهج الى اخر ما ذكره عليه السلام من هذا النمط ومنها خبر الثقلين الذي ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف اهل البيت عليهم صريح في كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعض رواياته لا يدل على توقف فهم جميع القران ببيان اهل البيت فان ذلك لاجل افهام المتشابهات و ما لا يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فانا مدعون بما قاله تعالى هو الذي انزل اليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب الاية فان المراد بالمتشابه هو مشتبه الدلالة والمحكم في مقابله وما قيل ان المراد من المتشابه مشتبه فيحتمل ان يكون المراد منه لجهالة معناه بالنسبة الى العوام وكذلك المراد بالمحكم لما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو ما يرادف النص او المراد به الناسخ ففيه ما لا يخفى اذ من المعاين الغني عن البيان ان مجرى عادة الله في بيان الاحكام على النطق والكلام وان الكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبني على الظن من العمل باصل الحقيقة في الحقايق وبالقراين في المجازات مع احتمال ارادة المجاز واختفاء القرينة على السامع واحتمال اشتباه القرينة بقرينة اخرى ولم يعهد من نبي ولا وصي ولا متكلم انشي من حكيم عاقل او سفيه جاهل التوقف في حال التكلم مع مخاطبه في انه هل حصل له اليقين بمراده ام لا الا كتفى بالظن بل لو توقف وكرر عليه القول واستفسره وبين له ثانيا ايضا فلا ينفك ذلك ايضا غالبا عن لفظ اخر محتمل لتلك الوجوه وهكذا وسيجيء زيادة توضيح لذلك فالمراد من المتشابه هو ما لم يتضح

دلالته بان يصير السامع مترددا لاجل تعدد الحقايق او لاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز
لتعدد المجازات وهكذا والحاصل ما لم يكن له ظاهر اريد منه سواء لم يكن له ظاهر
او كان ولم يرد واشتبه دلالته في غيره فهو واضح دلالته اما للقطع بالمراد او للظهور
المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب اللسان به فهو المحكم ومقابله المتشابه فخذ هذا
ودع عنك ما استشكله بعضهم في هذا المجال لاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء
على ما وافق النص او مدعي استفادة ذلك من بعض الاخبار ايض وان في بعض الاخبار ما
يدل على ان المحكم هو الثابت وان المنسوخ من المتشابهات فان الظ ان المراد من كون
المنسوخ من المتشابهات انه مثلها في عدم جواز العمل ومن ان الناسخ محكم انه يجب العمل به
هذه الاية محكمة لا تشابه فيها ولا يحتاج في بيان المتشابه الى كلام الائمة ع ومما ذكرنا
ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين ايض من ان الامر بالتمسك بكتاب الله لا يدل
على انه يمكنه الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام فان
لفظ ما ان تمسكتم به لن تضلوا لفظ النبي لا لفظ الكتاب حتى يكون معركة للنزاع
ولا ريب ان المتبادر منه التمسك بلا واسطة والاحتياج الى الترجمة للعجمي مثلا ليس
من باب الاحتياج الى بيان الامام فانه يشمل العربي الفصيح ايض فنحن ايض لا نلتزم وجوب
ان يمكنه الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه الى المترجم لو كان عجميا مثلا لا الى البيان ولو
كان عربيا ايض وهذا لا ينافي دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام
بالمعنى الذي يحتاج اليه العربي ايض ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها في
عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل
اللسان منه وما يتوهم ان العرض على بيان الائمة ع للكتاب ايض تمسك بالكتاب
وعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد ح على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى و
منها الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة ع بالكتاب لاصحابهم مرشدين
اياهم لذلك واستدلال بعض الاصحاب على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة في موارد؟
شتى لا نطيل بذكرها والحاصل ان هذا المقصد من الواضحات التي لا تحتاج الى
البيان

ادلة الاخباريين

البيان واما ادلة الاخباريين فهي الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القران في النبي
والائمة ع مثل ما رواه الكليني عن الصادق ع قال ع انما يعلم القران من خوطب به
وبعضها على ان جميع الحاضرين بمجلس الوحي والموجودين في زمانه كانوا ممن خوطب به
فلا يختص بهم ع وما رواه ايض في الروضة عنه ع واعلموا انه ليس من علم الله ولا
من امره ان ياخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا راي ولا مقاييس قد انزل
الله القران وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقران ولعلم القران اهلا الى ان قال
اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح
في ان المراد علم جميعه وهو مسلم وفي معناه اخبار اخر والجواب عن الكل واحد ولو
فرض ورود حديث صحيح صريح بل اخبار صحاح ايض في ان العلم منحصر فيهم راسا وقطعا
ولا يفهمه احد سواهم ولا يجوز العمل الا ببيانهم لتاويله او تدبره في سبيله كيف ولا
خبر يدل على ذلك صريحا ولا ظاهرا ومنها الاخبار التي دلت على جواز التفسير بالراي
وافتى بمضمونه المحقق الطبرسي حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي
والائمة القائمين مقامه ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح
قال وروى العامة عن النبي ص انه قال من فسر القران برايه فاصاب الحق فقد اخطأ
وفيه ان الظ ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ره ايض كشف المراد عن اللفظ المشكل
وقيل التفسير كشف المغطى ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة
في القران بالراي والاستحسان العقلي بمجرده من دون نص صريح من الائمة ع او دليل معتبر
فلا منافاة بين المنع من التفسير بالراي وجواز العمل بالظاهر ويمكن ان يراد منه
ترك متابعة مقتضى وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى وابداع معنى للفظ بمجرد
الاشتهاء فهو نوع مع انا نرى ان المحقق الطبرسي كثيرا ما يفسر الالفاظ ويبين
المعاني من دون نص واثر واما ما ذكره المفصل من انه يجوز العمل في القطعيات
منه دون الظواهر المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره ففيه ما مر من ان محل النزاع
كان ظاهر الكتاب من حيث ظاهر الكتاب فلا يضره هذه المحتملات قبل طروها مثل

اوايل نزول الكتاب فاذا نزل اية كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص او مقيد
واما بعد سنوح هذه العوارض فيعمل على مقتضاها اذا علم بها وجهها والا فالحال
فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من متعارضات الادلة والمجتهدون
ايض يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض ينادي بذلك
اتفاقهم على لزوم الفحص عن المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او
الظن وما يدعى ان الحاصل من تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة ع كانوا يعملون باخبار
الائمة ع بمحض الورود من دون فحص عن المخصص وانهم ما كانوا يعملون بالايات كذلك
واجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب
هو من اغرب الدواعي فنحن نقول في الكتاب نظير ما قلناه في الاخبار انه يجب الفحص عن
الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما بقي ظاهرا بعد ذلك وهذا لا ينافي
جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بما دل على حرمة العمل
بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان بالايات فهو وان كان لا يتم الا الزاما و
عند هذا المفصل ان ادعى انها من المحكمات القطعية الدلالة لا من الظواهر ان
دلالتها ممنوعة لظهورها في اصول الدين ثم قطعيتها لانها عمومات والملامات
مخصصة بالظواهر لما بينا من الادلة على حجية الظن الحاصل من التخاطب ثم الظن
الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام في زماننا كما سنبينه ومن جميع ذلك ظهر
ان حجية ظواهر القران على وجوه فبالنسبة الى بعض الاحوال معلوم الحجية مثل حال
المخاطبين بها وبالنسبة الى غير المشافهين مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية
اما بظن اخر علم حجيته كان يستفيد من دلالة الاخبار وجوبا للتمسك بها لكل من يفهم
منها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص كان يعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك
الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك انما
يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع الى
الظن ولما كان الاخبار ايض من باب الخطابات الشفاهية فكون دلالتها على حجية الكتاب

معلوم

١٦١

في تواتر القران

معلوم الحجية انما هو للمشافهين بتلك الاخبار وطرد حكمها بالنسبة الينا ايض لم يعلم دليله
عليه بالخصوص فيدخل ايض في القسم الاخر فليكن على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام
قانون قالوا القران متواتر فما نقل احادا ليس بقران لانه مما يتوفر الدواعي على
نقله وما هو كذلك فالعادة تقضي بتواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنت من
التحدي والاعجاز ولكونه اصل سائر الاحكام واما الثانية فظاهرة اقول اما تواتر
القران في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا اليوم فمما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه
لكن تواتر جميع ما نزل على محمد ص غير معلوم وكذا وجوب تواتره اما الثاني فلانه انما
يتم لو انحصر طريق المعجزة واثبات النبوة لمن سلف وغير هذا الا ان بعض المعجزات
مما لم يثبت تواتره وايض يتم لو لم يمنع المكلفون على انفسهم اللطف كما صنعوه في شهود
الامام ع واما الاول اعني تواتر جميع ما نزل فيظهر توضيحه برسم مباحث الاول انهم
اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القران وعدمه فعن اكثر الاخباريين انه وقع
فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظ من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي
والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق والمحقق الطبرسي
وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته يعرب عن ان المراد بما ورد
في الاخبار الدالة على ان في القران الذي جمعه علي بن ابي طالب كان زيادة لم يكن في
غيرها انها كانت من باب الاحاديث القدسية لا القران وهو بعيد والادلة على الاول
ما ذكره الفاضل السيد نعمة الله في رسالة منبع الحيوة وجوه منها الاخبار المستفيضة
بل المتواترة مثل ما روى عن امير المؤمنين ع لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى فان
خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القران وما
روى عن الصادق ع في قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف يكون هذه الامة خير امة وقد
قتلوا ابن رسول الله ص ليس هكذا نزلت وانما نزولها كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت
ومنها الاخبار المستفيضة في ان اية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك في علي فان لم تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم

ومنها ان القران كان ينزل منجما وعلى حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة
عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب انما يكتبون
الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب جميع
ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه
كيفما دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله ص الى لقاء
حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع القران كما انزل وشده بردائه واتى
به المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا
مصحف عثمان فقال ع لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر القائم ع الى ان قال وهذا
القران كان عند الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه
ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة قال قرأ رجل
على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القران ليس على ما يقراها الناس فقال ابو
عبد الله مه كف عن هذه القراءة واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم ع فاذا
قام قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وقد يوجه هذا الحديث
وامثاله مما يدل على ثبوت شيء اخر ونقص من هذا القران الذي في ايدينا بان المراد
اما نقص المعنى وتغييره الى ما ليس مراده تعالى او نقص ما فسروه به يعني انهم ع كتبوا
في مصاحفهم تفسير الايات واصحابهم كانوا يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك او ان اصحابهم
كانوا يفسرون الايات بشيء لم يكن اظهاره صلاحا لوقتهم فامروهم بالكف عن ذلك
حتى يظهر القائم ع فيظهره لا انه كان شيء في القران داخلا فاخرجوه وهو بعيد بل لا
يمكن جريانه في كثير من تلك الاخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل هذا الحديث نقل كلام السيد
وهذا الحديث وما بمعناه قد اظهر العذر في تلاوتنا من هذا المصحف والعمل باحكامه
ثم ذكر حكاية طبخ عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتاب الوحي فلولا حصول المخالفة
بينها لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب
سعد السعود للسيد بن طاوس انه نقل عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء العامة الذهني

في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان
سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا
والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلافات بالكلمات
والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد الاختلاف
الواقع في ازمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم كان خاليا من الاعراب والنقط
كما هو الان موجود في المصاحف التي هي بخط مولينا امير المؤمنين ع واولاده المعصومين
وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه
الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدئلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معاوية
وبقي غيره بلا اعراب
وبالجملة لما وقعت اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها
وامالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة و
العربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن
الذهني بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون
الا قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني و
كذلك في القراءات السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف ما
انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقران
ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة
للناس يأخذون القراءة عنهم ثم ذكر السيد قول الصحابة لنبيهم ع على الحوض اذا سألهم
كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه و
يزادون يذادون د اما الاصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض واما الدليل على الثاني فقوله تعالى لا
يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا دلالة فيه اصلا كما لا يخفى وقوله تعالى انا
نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم التغيير في القران الذي
بايدينا فيكفي كونه محفوظا عند الائمة في حفظ اصل القران في مصداق الاية ولا
ريب ان ما في ايدينا ايضا محفوظا من ان يتطرق اليه نقص اجزاء او زيادة مع احتمال

ان يراد من قوله تعم لحافظون لعالمون وان القول بجواز التبديل فتح لباب الكلام على اعجاز
القران وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا لبقاء الاسلوب والبلاغة
الذين هما مناط الاعجاز بحالهما بل سائر وجوه الاعجاز ايض مع انه لم يدل الاخبار على حصول
الزيادة وادعى على عدمها ايض الاجماع الشيخ والطبرسي في التبيان ومجمع البيان والذي له
مدخلية في الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذلك لم يظهر وقوع التحريف في آيات
الاحكام مع انه لو وقع فليس باعظم من غيبة الامام وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك
بالكتاب والامر باتباعه وعرض الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك وفيه ان ما ورد من هذه الاخبار
عن النبي ص لا ينافي ما ذكرنا فانه امر ايض بالتمسك بالاوصياء مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ
كما هو حقه واما ما ورد عن الائمة ع فلا ينافي تجويزهم العمل بهما من باب التقية وحكم الله الظاهري
كما سنقول في القراءة السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك او نقول انا لا نلتزم تغير الاحكام
فيما ذكر في الكتاب الذي بايدينا اليوم بل هي صحيحة وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض الكلمات
عند كذكر اسماء اهل البيت ع والمنافقين وعدم ذكر بعض الاحكام ايض بل الظاهر من بعض
الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب يوجب تغيير الحكم الباقي
المشهور كون القراءة السبع متواترة وهي المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو عمرو
والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة من اصحابنا
وبعضهم الحق بها القراءة الثلاثة الباقية ايض ومشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف و
هو المشهور بين المتاخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد في الذكرى والشهيد الثاني في
روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتاخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر
ذلك من ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتاخرين
افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر
فيجوز القراءة بها انتهى كلامه وبعضهم زاد على ذلك وهو مهجور وانكر الزمخشري تواتر
السبعة ووافقه جماعة من اصحابنا قال السيد الفاضل المتقدم ذكره بعد اختياره عدم التواتر على ذلك
فقد وافقنا عليه السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره
وصاحب الكشاف

وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعم وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم
ونجم الائمة الرضي في موضعين من شرح الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب واذا عطف
على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان الظاهر الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية اي من
قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لانه
قران وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما ان كانت ادائية اي من قبيل الهيئة كالامالة
والمد واللين فلا لان القران هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب
ذلك اختلافا في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة بتواتره اقول والظ ان مراد الاصحاب
ممن يدعي تواتر السبعة او العشرة هو تواترها عن النبي ص عن الله تعم كما يشير اليه ما نقلناه
عن شرح الالفية ويشكل ذلك بعد ما عرفت ما نقلنا في القانون السابق نعم ان كان
مرادهم تواترها عن الائمة بمعنى تجويزهم ع قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي
يمكن ان يدعى معلوميتها من الشارع لامرهم بقراءة القران كما يقرأ الناس وتقريرهم
لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها عن النبي ص ووقوع الزيادة
والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عما سواه اوفق لطريقة الاحتياط واما بطريق
الاستدلال على كون السبع من الله تعم بما ورد في الاخبار ان القران نزل على سبعة
احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا في معناه على
ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل القران على سبعة احرف
كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات من لغات العرب اي انها مفرقة
في القران فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة يمن و
ليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القران ما قرئ بسبعة
وعشرة كقوله مالك يوم الدين وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود
اني سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فاقرؤوا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال
واقبل وفيه اقوال غير ذلك وهذا احسنها انتهى كلامه وفي القاموس مثل ذلك مع ان
الكليني روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ان الناس

يقولون ان القران نزل على سبعة احرف فقال ع كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف
واحد من عند الواحد والظاهر انه ع كذبهم لاجل فهمهم منه النزول على سبعة احرف النزول على
القرائة السبعة كما هو الظاهر من قوله نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي صحة الخبر
اذا اريد منه اللغات السبع او البطون السبع ونحو ذلك مثل ما روى اصحابنا عن امير المؤمنين ع
انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل القران على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي
امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثلها روى العامة عن النبي ص وكذلك
ما رواه ايضا عن زرارة عن الباقر ع قال ان القران واحد نزل من عند الواحد ولكن
الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القرائة السبع ما
رواه في الخصال عن الصادق ع حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان
القران نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا
فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه ص ان القران نزل على سبعة احرف ولكل
اية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقران ظهرا وبطنا و
لبطنه بطنا الى سبعة ابطن نعم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن
ابائه قال قال رسول الله ص اتاني آت من الله تعالى فقال ان الله يامرك ان تقرء
القران على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرء القران
على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها ايضا غير واضحة الدلالة على المطلوب
وكيف كان فدعوى تواتر السبعة عن النبي ص محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في
بيان منع تواترها ايضا انهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قرائته نعم اتفق
التواتر في الطبقات اللاحقة وايضا تواترها عنهم كيف يفيدوهم من احاد المخالفين استندوا
باذائهم كما تقدم واسنادهم الى النبي ص ان ثبت فلا حجة فيه مع ان كتب القرائة والتفاسير
مشحونة من قولهم قرء حفص كذا وعاصم كذا وفي قرائة علي بن ابي طالب ع واهل البيت كذا
بل ربما قالوا وفي قرائة رسول الله ص كما يظهر من الاختلاف المذكور في قرائة غير المغضوب عليهم
ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قرائة القراء قسيما لقرائة المعصومين ع فكيف يكون

القراءات السبع

القرائة السبع متواترة من الشارع انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان يقال ان الراويين كانا
يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى ان شيخهم كان يقرء كذا يعني ان الشيخ كان يختار من القرائة
من جملة القراءات المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل اسناد الاختيار والترجيح
لا رواية اصل القرائة حتى يستند في منع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافي مخالفتهم
للمعصومين ايضا لانهم كانوا يختارون ما نقل عنهم ع وقد يؤيد عدم تواتر السبع ايضا
باختلاف القراءة في ترك البسملة فقد نقل متواترا عن قرائة كثير منهم ترك البسملة مع ان
الاصحاب مجمعون على بطلان الصلوة بتركه فكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي
وفيه تامل واما على ما بينا عليه من كون ذلك بتجويز عن الائمة ع فيتضح الجواب باستثناء
ذلك كما ورد في الاخبار المستفيضة من كون البسملة جزء او انعقاد اجماعهم عليه ثم ان
الشهيد الثاني قال في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات
متواتر بل المراد انحصار المتواتر الان فيما نقل من هذه القرات فان بعض ما نقل عن السبعة
شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشان والمعتبر القرائة بما تواتر من
هذه القراءات وان ركب بعضها مع بعض ما لم يترتب بعضه على بعض اخر بحسب العربية فيجب
مراعاته كتلقى ادم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا
بان يؤخذ رفع ادم من غير قرائة ابن كثير ورفع كلمات من قرائته فان ذلك لا يصح لفساد
المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجزري في
النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد من
العشرة في جميع السورة فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به
روح الامين على قلب سيد المرسلين تخفيفا عن الامة وتهوينا على اهل هذه الملة
وانحصار القرائة فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء
انكر ذلك خوفا عن التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في
النقل ان القران انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر انتهى و
انحصار القراءات فيما ذكره مشتبه المقصود والاظهر انه ابتداء تحقيق يعني انها في الصدر

مرجح كالثبت م

عدم جواز العمل بالشاذ

في تعريف الحديث

تعريف الخبر المقابل للانشاء

الاول لم تكن منحصرة فى السبع والعشرة بل كانت ازيد من ذلك وانكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم
ان المرخص فيه فى الصدر الاول انما هو هذا القدر كما يشير اليه ما نقلناه عن النهاية ثم
ان ما توافقت فيه القراآت فلا اشكال والمشى فى المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر
فيما يختلف به الحكم فى ظاهر اللفظ مثل يطهرن ويطهّرن فان ثبت التخفيف هنا فيعمل عليه
ومما يؤيد ما ذكرناه وقوع الخلاف فى هذه الاية والا لتعين التخيير فى العمل وقال العلامة
فى المنتهى واحب القراآت الى ما قراه العاصم من طريق ابى بكر بن عياش وطريق ابى عمرو بن
العلاء فانهما اولى من قراءة حمزة والكسائى لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد والله
وذلك كله تكلف ولو قرا به صحت صلوته بلا خلاف الثالث لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت
كونه قرانا وذهب بعض العامة الى انه كاخبار الاحاد ويجوز العمل به وهو مشكل لان اثبات
السنة بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود فى كفارة
اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات فهل ينزل منزلة الخبر لانها رواية ام لا لانها لم ينقل خبرا
والقران لا يثبت بالاحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع فى كفارة اليمين وعدمه ولكن
يثبت الحكم عندنا من غير القراءة **المقصد الثالث** فى السنة وهو قول المعصوم او فعله او تقرير
الغير العادى ات وفيه مطلبان **المطلب الاول** فى القول **قانون** الحديث هو ما يحكى قول
المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية الحديث القدسى داخل فى السنة وحكاية هذه
الحكاية عنه داخل فى الحديث واما نفس الحديث القدسى فهو خارج عن السنة والحديث
والقران والفرق بينه وبين القران ان القران هو المنزل للتحدى والاعجاز بخلاف الحديث
القدسى وقد يعرف الحديث بانه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل
فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم والانسب بقاعدة النقل هو عدم الدخول لكون
كلامه فى الاغلب مرادا به انشاء بخلاف حكايته فانه اخبار ونفس الكلام المسموع هو الذى
يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه ومذهب اصحابنا ان ما لا ينتهى الى المعصوم ليس
حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين ايضا والكلام فيما
يرد على التعريفات واصلاح طردها وعكسها يشغلنا عما هو اهم فنقتصر على ذلك ثم ان الخبر
قد يطلق

١٧٢

كما هو مصطلح اهل الدراية م

قد يطلق على ما يرادف الحديث وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرفت تعريفه على الاول
اما على الثانى فهو كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن
مدلول اللفظ وان كان فى الذهن ليدخل نحو علمت وليس المراد ثبوته فى جملة الاعيان
الخارجية لينافى كونها امرا اعتباريا لا امرا متعقلا موجودا او ايضا الموجود الخارجى
على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج
ظرف لنفس النسبة لا لوجودها فيقال زيد موجود فى الخارج بمعنى ان وجود زيد فى
الخارج لا نفسه واما حصول القيام لزيد مثلا فليس وجوده فى الخارج حتى يكون موجودا
خارجيا بل هو نفسه فى الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجى هو زيد لا وجوده والقيام
لا حصوله لانه لو فرض للحصول والوجود وجود حتى تكونا موجودين خارجيين لزم
التسلسل فثبت حصول القيام لزيد انه امر خارجى لا موجود خارجى وكذلك لوجود
زيد وبالجملة النسبة فى الخبر ثابتة فى الواقع سواء التفت الذهن اليها ام لا واما الانشاء
فانما يثبت نسبته بالتفات الذهن اليها وايقاعها ويوجد الحكم بنفس الكلام الانشائى
فقولنا بعت اذا استعمل على وضعه الحقيقى فلا بد ان يكون البيع واقعا فى نفس الامر قبل
هذا الكلام حتى يطابقه بخلاف بعت الانشائى فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافى
ذلك جواز التعليق على شئ كما فى الظهار مثل ان يقول لزوجته ان كلمت فلانا فانت
علىّ كظهر امى فان الظهار وان كان لا يحصل بمجرد النطق بل يبقى معلقا بحصول الشرط
ولكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ انما يحصل به ولا خارج له اصلا وحيلولة حائل عن
اثره وتاخيره عن المؤثر لا ينافى حصوله به ومن هذا القبيل صيغة الاجارة مع تاخر زمان
الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر معلقا على الشرط وقيل فى تعريف الخبر انه كلام يحتمل
الصدق والكذب وقيل التكذيب والتصديق وقد يفرع على ذلك ما لو قال لاحد زوجاته
من اخبرنى بقدوم زيد فهى على كظهر امى فاخبرته احديهن بذلك كاذبة فيقع الظهار
الخبر وهو مشكل بان المتعارف فى ذلك ارادة الخبر الصادق بل الصدق انما هو مدلول
الخبر والكذب انما هو احتمال عقلى وان علم ان المراد مطلق الخبر فكذلك وقد يتوهم

بيان الاختلاف في تعريف صدق الخبر وكذبه

ان تعريف الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشئ على ما هو به يستلزم الدور وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق الاعلام فلا دور واوان المراد تعريف صدق المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام فان شئت تعريف صدق الخبر فيقال صدق الخبر هو مطابقته للواقع ولا اشكال وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال المشهور والاقوى ان الصدق مطابقته للواقع و الكذب عدم مطابقته للتبادر والاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه وذهب النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا معتقدا غير ذلك كذب والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم الثابت المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب هو الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك ام لا والاعتقاد المشهوري اي الحكم الذهني الجازم التي يقبل التشكيك ثم ان ارادوا من قبول التشكيك في الاعتقاد المشهوري القبول في بعض افراده فيشمل العلم والا فيخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب ويدخل فيه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وربما قيل ان العلم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهوري هو ما يقبله وفيه الاعتقاد الى هذين والظن وهو مفوت للجهل المركب وما قيل في دفعه ان الجهل المركب يقبل التشكيك مطلقا بمعنى انه يمكن زواله باقامة البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا ربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان المراد من قبول التشكيك احتمال الامر للخلاف لا مجرد حصول الشك فيرد عليه ان الاعتقاد الجازم المشهوري الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم والمظنون والمجزوم به بالاعتقاد المشهوري صادق عند النظام بخلاف الموهوم يعني اذا دل الخبر على الطرف الذي هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا اذا كان مشكوكا

عنه

احتجاج النظام بقوله

عنه لعدم كونه مطابقا لاعتقاده وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد راسا والمراد ان مدلول الخبر متصف بالكذب والا فلا حكم للشاك حتى يقال ان خبره صادق او كاذب واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاتصافه بالكذب انما يكون من جهة مخالفة اعتقادهم واجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون فيما تضمنه شهادتهم من ادعائهم انه من صميم القلب كما يدل عليه تاكيد الكلام بانواع التاكيدات من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية لا يقال هذا لا يبطل قوله لان دعوى المواطاة وكون الشهادة من صميم القلب مخالف لمعتقدهم ايضا فانا نقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يثبت ان وصفه بالكذب لما ذكروه دون ما ذكرناه ثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المضارعية وثالثها انه راجع الى لازم الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له ورابعها ان المنافقين قوم متهمون بالكذب وهو عادتهم وسنتهم فلا تعتبر بشهادتهم ولا يعتمد عليهم فان الكذوب قد يصدق وخامسها انهم كاذبون في تسمية شهادة لاشتراط مواطاة القلب واللسان في مفهوم الشهادة وسادسها انه على فرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول الله فالمراد انهم كاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى حلفهم على انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله ص ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وذهب الجاحظ الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هنا لك واسطة وحاصله ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك وعدم الشعور والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والست البواقي وسائط بينهما واستدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي ص عن الحشر والنشر او عن نبوته في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو كما هو ظاهر مفاد كلمة ام والهمزة ولا بد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب لاقتضاء الترديد مغايرته معه وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ولعدم دلالة قوا

احتجاج الجاحظ بقوله

ام برجنة على ارادة ذلك فلابد ان يكون هنا لك واسطة يحمل عليها قولهم لانهم عقلاء من
اهل اللسان عارفون باللغة وكون الخبر صادقا في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة بينهما على
زعمهم والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا الخبر خبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب
بل هو شيء ثالث وخطاؤهم في انه شيء ثالث لا ينفي صحة اطلاقهم الخبر على شيء ثالث واطلاقهم
دليل على صحة الاطلاق عليه واجيب بان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء والافتراء هو
الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فهذا ترديد بين نوعي الكذب وتوضيحه ان القصد اما ماخوذ
في مفهوم الافتراء او هو المتبادر من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادة ولذلك ذكروا في
خيار المجلس المستفاد من قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا ان التفارق على غير الاختيار
لا يوجب انقطاع الخيار بل ولا يبعد ذلك في نفي الافعال فيعتبر في عدم الافتراق ايضا القصد
والاختيار ولو سلم عدم المدخلية للقصد في الموضوع له ولا من جهة الاستعمال فنقول ان الدليل
لما دل على ما اخترناه من مذهب المشهور فنحمله هنا على ارادة القصد ولو كان مجازا جمعا بين
الادلة وربما يجاب بانه ترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي ليس فيه قصد
ليس بخبر وفيه ان مدخلية القصد في كون الكلام خبرا ممنوع الا ان يمنع كونه كلاما وهو
كما ترى واعلم ان هذه الاية على فرض تسليم دلالتها فانما تدل على ثبوت الواسطة لا على تحقيق
معنى الصدق والكذب فان غاية ما ثبت من الاطلاق الكذب فيها على ما هو خلاف الواقع
والاعتقاد بزعمهم واما انحصاره فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب منها فالصدق بطريق
الاولى ثم على فرض تسليم اثباتها الواسطة فانما يثبت واسطة واحدة من الوسائط وهو
الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهمه العضدي وما ذكره شيخنا
البهائي ره ان الثابت بها ثلث وسائط الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك في مطابقة
الواقع ومع اعتقادها بان لا يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا
عن مجنون فكيف اعتقاد الصدق اقول وتوضيحه ان الكفار يقولون ان جزمه مخالف
للواقع جزما فان كان مع اخباره بنبوته يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب ولا ينافي
طريقة العقل وان كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون يعني
بشبه المجنون

شبيه بالمجنون حيث ان الشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي
ان يصدر مثله الا عن المجنون فضلا عن اعتقاد المطابقة ويرد على ما ذكره انه لا يثبت
الا واسطتين لانه لا يصح جعل الادخال ما لا قصد فيه ولا شعور في الكلام لان النسبة
الى المجنون اما من جهة خيالاته وافكاره او من جهة مطلق كلماته واطواره ولا يمكن الجمع
بينهما في النسبة فان جزمه امر واحد وجزئي حقيقي موجود في الخارج لا يقبل الا احد الاحتمالات لا
اما كونه لا عن شعور او عن اعتقاد المطابقة او مع الشك ولا يجتمع احد الاحتمالات مع الاخر
في الوجود فاما ان يقال انه يقول لا عن شعور كالمجنون او يقال انه يشك او يعتقد المطابقة
كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخيرين ايضا الا من باب استلزام الفرض والحاصل انه لا يمكن
الجمع في تشبيه الخبر بين ذي الاعتقاد ولا عن شعور فالتحقيق ان الاية لا تثبت الا الخبر
لا عن قصد وشعور لو اريد التشبيه في طور كلام المجنون وحالة او الخبر عن اعتقاد مع
عدم المطابقة للواقع لو اريد التشبيه بافكار المجنون وخيالاته ولا يبعد ترجيح الاول
لكونه اكد في سقوط الاعتبار صورة ومعنى ولمقابلته بالافتراء الذي هو الكذب عن
عمد فما ذكره العضدي اظهر ووافقه الجماعة ايضا فلاحظ كلام الشهيد الثاني في تمهيد القواعد
حيث جعل مذهب الجاحظ ثلاثية ثالثها الاخبار بدون اعتقاد والظ ان المراد بالاعتقاد
هو القطع ليدخل الشك ايضا ولذلك لم يلتفت اليه الجماعة ثم ان لي هنا كلاما ما التفت
لم يلتفت اليه احد من قبل هذا ان اليه التامل فيما ذكره شيخنا البهائي من فروع هذه المسئلة
في حواشي زبدته فقال ومما يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها
ام لا ان المدعي لو قال بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى مذهب المختار يسقط دعواه
وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا يسقط ولو قال لم يصدق شهودي
فان دعواه على مذهب المختار يسقط دون المذهبين الاخرين ولو قال له المنكر صدق شهودك
فهو اقرار على المذهبين دون مذهب النظام ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار
دون المذهبين الاخرين ومما يتفرع على هذا الخلاف ايضا ما لو قال المنكر ان شهد
فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ فهو اقرار كما هو مذكور في

كتب الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهدوا واما على مذهب النظام فليس اقرارا
انتهى كلامه اعلى الله مقامه اقول الذى يظهر لى ان مناط الاقوال الثلاثة فى جواز وصف الخبر
بالصدق والكذب فى الحكم عليه بانه صدق او كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع
وعدمه فان النظام ايضا مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده
ان هذا الحكم ثابت فى الواقع فالذى يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذلك
الجاحظ لا يصفه الا بما يعتقد كذلك واما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد
انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد مما لا بد من ملاحظته
فى وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان الصدق والكذب امران نفس الامريان والخبر
انما يتصف بالصدق والكذب لنفس الامريين لا بما يعتقد صدقه او كذبه فلو كان الشئ
مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا
فلو نذر احد ان يعطى من اخبر بصدق شئ فاعطاه لشخص لم يعتقد فى حقه الصدق لكنه
كان فى نفس الامر صادقا فيبرء نذره ان ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا وبالعكس قلت
اتصافه بما هو كذلك فى نفس الامر انما هو فى نفس الامر لا عندنا والذى يثمر فى الفروع انما
عرفنا اتصافه به فى نفس الامر واعتقدناه وبرء النذر فى الصورة المفروضة وعدمه فى
عكسها ممنوع مع انه يجرى ذلك على المذهبين الاخيرين ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد فيحكم
النظام ايضا بخلاف المعتقد فى ذلك الخبر وكذلك الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد عند
النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل فيتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب راسا
لا انه صار كذبا الآن ولا معنى لكون الخبر صادقا فى وقت وكذبا فى وقت اخر فى نفس الامر
بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا كتب فلان انه فعل ما هو كتابة فى نفس الامر
لا ما هو كتابة عندك فلا بد فى الاسناد من ملاحظة المسند والمسند اليه ثم الاسناد فالكتابة
امر مستقل ملحوظ فى ذاته قبل الاسناد غاية الامر انه يتقيد بادراك المدرك ضرورة بمعنى
ان من يلاحظ نسبتها الى فلان اذا عرف هذا وتاملت فيما ذكرنا تعلم انه لا تحصل للفروع التى
التى ذكرها ثمرة لان قول المدعى كذب شهودى معناه كذب فى الواقع لا فى اعتقاد الشهود

يعنى فالوا

يعنى فالواقع لا كذبا فى الواقع على اى قول كان من الاقوال الثلاثة وهو يستلزم بطلان حقه
على الاقوال الثلاثة فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل
ان معنى قول المدعى كذب شهودى هو انى اعتقد عدم مطابقته للواقع على ما بينا لك
سابقا وهو اقرار ببطلان حقه فان الاقرار ايضا تابع لاعتقاد الواقع وكل ما دل عليه فهو
يثبته وان لم يعتقد وليس معنى كذبوا انهم اخبروا عن غير علم واعتقاد فان هذا معنى
قولنا فى اعتقادهم بمعنى فالواقع لا مخالفا لمعتقدهم واذا صرح بهذا المضمون فهو كما
ذكره لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ المطلق وبالجملة كما ان نفس
المخبر اذا قال لخبرى كذب معناه على مذهب النظام ان خبرى غير موافق لاعتقادى فكذلك
غيره ممن وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده
وح فهو اقرار بعدم ثبوته فى الواقع كما مر وتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكروه هو كلام
كان له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو خارج المدلول وان كان فى الذهن
كما اشرناه ولا ريب ان النسبة التى هى خارج المدلول اما هو الذى مكتوب فى اللوح المحفوظ
او ما يذكره المدرك ويزعم انه هو ذلك المكتوب وهذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا
للمكتوب فى الواقع فحقيقة مذهب المشهور فى الصدق هو مطابقة مدلول الكلام اى النسبة
الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب فى اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك وان
اخطاء الواصف به فى فهم المطابقة واعتقاده ذلك فى نفس الامر وحقيقة مذهب النظام
هو مطابقته لما يعتقد المدرك انه كذلك فى اللوح المحفوظ من حيث انه اعتقاده ذلك
فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب يلاحظ بالنسبة الى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث
صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض فى اللوح المحفوظ قيامه وكان اعتقاد
المخبر عدم قيامه فالخارج عند المخبر عدم القيام يعنى يعتقد ان ما فى اللوح المحفوظ هو عدم
القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لانه مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده
واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام
ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق

والكذب مطلقا فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن
المخبر فما يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب هو
مخالفة اعتقاده فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى
معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب فهو واه جدا لان الخبر هو نفس الكلام لا من حيث انه
صادر عن المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلا
ان يكون مراد النظام من المخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقة لاعتقاد المخبر هو مطلق من
يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به واخبر به فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب
النظام واوقع المتوهم فيما توهم هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون من حيث انه لو اتصف
بالكذب هو الله تعالى مع ان علمه تعالى مخالف لما اعتقدوه فوصف الله هذا الخبر بالكذب
لاجل كونه مخالفا لاعتقاد المخبرين ويدفعه ان ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر
الى اعتقاد المخبرين يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم موصوفون بالكذب عند
انفسهم وفي اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة مخالفته لمعتقدهم لانه كذب عند غيرهم
ممن لم يعتقد ذلك والا فيلزم ان ينحصر اتصاف الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة
حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتامل حتى لا يتوهم ان ما ذكرنا
هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالاية بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك
لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه معنى اخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون
ان هذا كذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان
مذهب النظام لا بد ان يكون ان الصدق والكذب هما مطابقة الخبر لاعتقاد من يطلع
على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالاية يقربنا ان الله اطلق الكذب
على مثل ذلك فان ما شهدوا به كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب عنه بمنع رجوع
قوله تعالى لكاذبون الى هذا الخبر اولا ومنع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف
لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع في معتقدهم
ثانيا ومن جميع ما ذكرنا يظهر جواب اخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك

تقييد

تقييد لاطلاق الاية وخلاف ظاهرها فلا بد من حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا
يلزم ذلك وان كان لا بد من التقييد فتقييده بما ذكروه في جوابه على النهج الذي قررناه
ههنا ثم بالتامل فيما ذكرناه تقدر على معرفة بطلان سائر الفروع التي ذكره ونحو الشهيد
الثاني في تمهيد القواعد في ذلك الفرع الاخير لكنه ره لم ينقل فيه مذهب النظام بل اكتفى
بنقل مذهب المشهور ومذهب الجاحظ كالعلامة في التهذيب ثم قال اذا عرف ذلك فمن
فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان علي كذا فهما صادقان فانه يلزمه
الاقرار على القولين معا لانا قررنا ان الصدق هو المطابق للواقع واذا كان مطابقا
على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه لانه يصدق كلما لم يكن ذلك عليه على تقدير
الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقديرها فيكون ذلك عليه الان ومثله
ما لو قال ان شهد عليه شاهدان الى اخره اقول ان اراد انه يثبت الحق على المذهبين
دون مذهب النظام ففيه ما مر بل ههنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبره
الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق
في هذا المثال وان كان القائل على مذهب النظام ايضا وان اراد نفس تفريع المسألة
على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر اخر لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك
ثبوت الحق بل الحق خلافه وفاقا للمتاخرين وتفصيله في كتب الفروع ثم ان العضدي قال
في اخر كلامه وهذه المسألة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع والظاهر انه اراد من كون
المسألة لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى المشهور للنزاع اللفظي كما يظهر
من التفتازاني ايضا ولكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرناه لا ما ذكره
التفتازاني فانه قال في شرح هذا الكلام المسألة لفظية اي لغوية لا تتعلق بعلم الاصول
كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الكذب والصدق بازائه وليس
المراد انه نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الامدي ولانه لا طائل تحت
اللفظين عن معناهما اللغوي انتهى وفيما ذكره تامل اذ كون المسألة لغوية لا يوجب
عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلق بمسائل الاصول

ذكره

الان

في بيان ان ما ذكره العضدي من ان المسألة لفظية

ولاريب ان كثيرا من المسايل الاصولية من المسايل اللغوية كالنزاع فى ان صيغة افعل للوجوب
اولا وكذا صيغة لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى باللام يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى
وهكذا فان قيل نعم ولكن هنا فرق وهو ان ما يبحث عنه فى علم الاصول من هذه المسائل
هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسايل الفرعية كالنزاع فى الاوضاع الهيئية كهيئة
افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال ذلك مركبا كان او مفردا ومثل ان الضمير المتعقب
للعام هل يخصصه ام لا فى مثل وبعولتهن احق بردهن ومثل ان الضمير الذى سبقه
مضاف ومضاف اليه مثل له على الف درهم الا نصفه هل يرجع الى الاقرب او الابعد
مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم او الخمسمائة بل وبعض الاوضاع المادية
ايضا من جهة العموم والخصوص وغيرهما كالنزاع فى كلمة كل انه للعموم ام لا وكذلك من
وما وانهما لذوى العقول او لغيرهم بل فى اصل منشأ اللفظ فيما حصل فيه تغير الاصطلاح
كالنزاع فى ان الصلوة والصوم معناهما الاركان المخصوصة ام لا مما ادعى فيها ثبوت
الحقيقة الشرعية وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة فى علم العربية مثل معانى الحروف
كالباء ومن والى وغير ذلك وبالجملة ما يتعلق بمعرفتها لاستخراج الاحكام الشرعية
بان يتنازع فى ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم ام هذا الحكم كصيغة الامر والنهى او
هل يفيد عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد اخراجه عن الحكم ام لا كالالفاظ العام و
الخاص وكذلك ما يتعلق بالموضوعات التى اخترعها الشارع فهل تصرف الشارع
فى اوضاع الالفاظ ليحمل على معانيها التى اصطلحها ام لا وهكذا ولا يبحث فى علم الاصول
عن ساير الاوضاع المادية مثل ان الصعيد هو التراب او وجه الارض وهل الانفحة
هى الكرش او الشئ الاصفر الذى يتجمد فيه من اللباء وهكذا ولاريب ان الصدق والكذب
من قبيل الانفحة لا من قبيل صيغة افعل وامثالها ولا من باب الصلوة والصوم وامثالها
لعدم تجدد اصطلاح فيهما كما اشار اليه التفتازانى قلت نعم ولكن نرى ان الاصوليين
يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر والنهى وامثالها لما يترتب عليها من الثمرات و
ذلك لاجل احتمال تجدد الاصطلاح او دعوى ثبوته وتغاير العرف واللغة فيهما ولما

كان معرفة

كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام
الشرعية وطريق استنباطها ولذلك يبحث عنها فى علم الاصول فكذلك ما يتوقف معرفة
المذكورات عليها فاذا كان لفظ مستعملا فى تعريف المذكورات وكان مختلفا فيه فى اللغة
فلا يتم معرفة المذكورات الا بتحقيق معنى ذلك اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف
عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتميز حقيقته الا بمعرفتهما فليس حالهما مثل حال
الصعيد والانفحة فالتحقيق ان البحث فى حال هذين اللفظين من هذه الجهة لا من حيث
دعوى تغير الاصطلاح كما نقل عن الآمدى ولا انه محض الكلام فى المعنى اللغوى حتى لا يكون
له تعلق بمباحث الاصول فبقى الكلام فى ان البحث فى تغير اللفظين والخلاف فى معناهما
هل هو نزاع لفظى بالمعنى المشهور او نزاع حقيقى وقد عرفت الوجه وان الظاهر انه ليس بلفظى
لكن لا ثمرة فيه يعتد بها ثم ان كلام العضدى لما كان فى اخر البحث وقابلا لما ذكرنا لانه
ذكر المذاهب الثلاثة ثم قال والذى يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودى اذا قال الاسلام
حق حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة لفظية لا يجدى الاطناب
فيها كثير نفع فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة لفظية الى ما ذكرنا واما كلام غيره فلا
يمكن تنزيله على ذلك بل مرادهم ان النزاع فى ثبوت الواسطة لفظى منهم السيد عميد الدين
فى شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب حيث عقد المسئلة لبيان حصر الخبر فى القسمين
ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وقال فى اخر كلامه وهى لفظية ويرجع الضمير الى المسئلة
المعقودة ونقله الفاضل الجواد فى شرح الزبدة ايضا ونظر فيه وقال بعد نقل قول
الجاحظ باثبات الواسطة ورده واعلم ان النزاع فى هذه المسئلة كاللفظى فانا نقطع
بان كل خبر اما مطابق للمخبر عنه او لا فان اكتفى فى الصدق بالمطابقة كيف كان والكذب
بعدم المطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا
فى الصدق والعلم بالعدم فى الكذب ثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذى لا يعلم
فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم بادنى ملاحظة انتهى اقول وجه النظر ان النزاع فى
اثبات الواسطة بعينه هو النزاع فى معنى الصدق والكذب وليس شيئا عليحدة حتى يتفرع

عليه ويصير النزاع لفظيا فلذلك عدل العضدي عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب وفسر اللفظي بما هو خلاف المتبادر وقال انه ليس فيها كثير نفع اذ النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه اصلا لا انه قليل النفع فاخذ بمجامع المسئلة وبوابيها ولوازمها ونظر الى مآل المتنازعات وجعل نفس الخلاف في معنى الصدق والكذب وقال انه خلاف لغوي قليل الجدوى فقوله لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع صفة تقييدية لا توضيحية ولو كان الفروع التي ذكرها شيخنا كما ذكره لكان فيه نفع كثير فتأمل في اطراف هذا الكلام ومعانيه وتعمق النظر في غامض مقاصده ومبانيه ولا تنظر الى تفردي بكاكثر مقاصد الكتاب ولا تلحظ اليه بعين الحقارة ولا ... العتاب ثم بعد ذلك فاما مولا واما اصلاحا واما عفوا والله الموفق للصواب

تبيهان الاول المعتبر في الاتصاف بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد منه فلو قال رايت حمارا واراد منه البليد من دون نصب القرينة فهو يتصف بالكذب وان لم يكن المراد مخالفا للواقع وكذلك اذا راى زيدا واعتقد انه عمرو وقال رايت رجلا هو صادق لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل والاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقده في شخص الرجل موافقا للواقع هو على مذهب الجاحظ ايضا صدق والمعتبر في مطابقة الواقع هو مطابقته واقعا ولكن يكفي في الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا لنفس الامر ونظيره ما اشرنا اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة نعم ذلك الاتصاف دائر مدار عدم ظهور الفساد ثم بتبدل الثاني المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها اولا مطابقتها واما النسبة الذهنية في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى تطابقها او لا تطابقها بل انما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة

للنسبة

المعتبر في الاتصاف بالصدق والكذب

بيان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية

الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا فكاذبة واذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي جوز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيدا الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي هي ان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيء الا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة الجزئية تشعر من حيث هي هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة واللامطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث هي محتملة لهما واما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرية والانشائية تستلزم نسبة خبرية فهما بذلك الاعتبار يحتملان الصدق والكذب واما بحسب مفهومهما فلا فصح ان الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي حقيقة يعني انهم لا يصفون بالصدق والكذب حقيقة الا النسبة الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على غيرها مجاز ويتفرع على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب ممن نذر لمن قال صدقا درهما وقال احد يا زيدا الفاضل لا يبرأ الناذر باعطائه وان وافق فضله للواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة قانون الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة او نظرا او معلوم الكذب وما لا يعلم كذبه وصدقه هو اما يظن صدقه او كذبه او يتساويان فهذه اقسام ستة فالاول اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات او بغيره ككون الواحد نصف الاثنين فان ضروريته ليست من مقتضى الخبر من حيث انه هذا الخبر بل لمطابقة الخبر لما هو كذلك في نفس الامر والثاني مثل خبر الله والمعصوم والخبر الموافق للنظر الصحيح والثالث هو الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل خبر العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذوب والسادس مثل خبر المجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار آخر الى متواتر وآحاد واما المتواتر فهو خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا ان التقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة

قانون الخبر

تقسيم الخبر الى المتواتر والآحاد

علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقراين الزايدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجة
كما سيجيء في الخبر المحفوف بالقراين واما بغير القراين كالعلم بتجربة مزودة او نظر او مزاد هم
بالقراين التي لا ينفك عن الخبر عادة هو ما يتعلق بحال المخبر ككونه موسوما بالصدق وعدمه
والسامع ككونه خالي الذهن والمخبر عنه ككونه قريبا للوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات
المقارنة له الدالة على الوقوع فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول
ويشكل ما ذكروه بانهم اشترطوا في التواتر تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يومن تواطوهم
على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم
بحيث لو لم تكن لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه احتراز عما لو حصل العلم من القراين
الخارجة عن لوازم الخبر من الامور المتقدمة يقتضي انه اذا حصل العلم بسبب جماعة
خاصة من حيث خصوصيات الخبر يكون متواترا مطلقا سيما مع ملاحظة ما يذكرونه في
نفي تعيين العدد وان المدار بما يحصل فيه العلم وهو يختلف باختلاف الوقايع فلا يقتضي
ما ذكر اعتبار الكثرة فيه فعلى هذا لو اخبر ثلثة بواقعة وحصل العلم بها من جهة خصوص
الواقعة وملاحظة صدق المخبرين وخلو ذهن السامع من الشبهة يلزم ان يكون هذا متواترا
مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة امر زايد على اعتبار كون المخبرين
جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكروه غير مطرد فلو لم
نمنع من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم فلا بد ان نعتبرها في
حصول العلم بالكثرة فالاولى ان يقال انه خبر جماعة يومن تواطوهم على الكذب عادة
وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة ذلك الكثرة العلم ثم ان الحق امكان تحقق الخبر
المتواتر وحصول العلم به وقد خالف السمنية والبراهمة وهما طايفتان من اهل الهند
اوليهما عبدة الاوثان قايلة بالتناسخ والثانية الحكماء على زعمهم وكلتاهما نافيتان
للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عما مضى لا الموجود لنا الجزم بوجود
البلدان النائية كالهند والصين والامم الخالية كقوم فرعون وقوم موسى ضرورة
من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات وللسمنية شبهة واهية مثل انهم قالوا اولا انه كاجتماع
الخلق الكثير

الخلق الكثير على اكل واحد وهو ممنوع عادة وفيه انه مع انه مدفوع بوقوعه كما ذكرنا قياس
مع الفارق لوجود الدواعي فيما نحن فيه دون ما ذكره وثانيا انه لو حصل العلم به لزم اجتماع
النقيضين او تواتر نقيضه ايضا وفيه ان هذا الفرض محال وثالثا لو حصل العلم به يحصل
بما نقله اليهود والنصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعدي فيبطل دين محمد صلى الله عليه وآله وفيه منع تحقق
التواتر فيما ذكروه لاشتراط تساوي الوسايط في افادة العلم بالكثرة وبختنصر قد استاصل
اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذلك النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد التواتر
مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي في المنع ولا يهمنا اثبات العدم واعلم ان
ههنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو انه قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتظافر
وعدم وجود المخالف بالتواتر فمثل علمنا بالهند والصين ورستم وحاتم ليس من جهة
التواتر لانا لا نسمع الا من اهل عصرنا وهم لا يروون لنا عن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن
عن عدد يحصل به التواتر وهكذا وذلك وان لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر
الا ان علمنا لم يحصل من جهته بل الظاهر انه من جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون على ذلك
اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم مبني على عدم بطلان هذا النقل فكثرة تداول ما
ذكر على الالسنة وعدم وجود مخالف في ذلك في العصر ولا نقل عن من سلف في غيره يفيد
القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على المسئلة وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود
البلاد النائية والامم الخالية لنا من هذا الباب لا من باب التواتر بل الذي يحصل لنا من
باب التواتر في هذا العصر ليس من باب تلك الامثلة والمثال المناسب لهذا العصر هو
نقل زلزلة وقعت في بلد فتكاثر الواردون المشاهدون لذلك وتظافر وافي الاخبار
حتى حصل القطع فعلى هذا فاجتماع اليهود والنصارى على الخبر او على ملتهم ليس من احد
القبيلين اما التواتر فلعدم العلم بتساوي الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا واما
الاجماع فلوجود مخالفة من المسلمين وغيرهم فلا تغفل فان اكثر الامثلة التي يذكرونه
في هذا الباب من باب الثاني لا الاول وكم من فرق بينهما ورابعا ان الكذب يجوز
على كل واحد من الآحاد فيجوز على الجميع لانه عبارة عن الآحاد وفيه منع اتحاد حكم المجموع

مع الاخاد فان العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يتمشى ذلك من كل واحد والعشرة من حكمها
ان الواحد جزؤها بخلاف الواحد فلا يلزم من حصول العلم من اخبار الجميع بسبب التعاضد
والتقوى حصوله من كل واحد وذكر واعز ذلك ايضا من الشبه الواهية الظاهرة الدفع مع
انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب كالشبه السوفسطائية المنكرين للحسيات
فان غاية مراتب الجواب الضرورة وهم ينكرونها ولهم شبهتان اخريان ايراداهما نزدان على من قال بان
العلم الحاصل من التواتر ضروري كما هو المش وهو انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه
وبين ساير الضروريات واللازم باطل لانا نفرق بين وجود اسكندر وكون الواحد
نصف الاثنين وانه لو كان ضروريا لما اختلفنا فيه ونحن لكم مخالفون وفيهما مع انهما لا يردان
الا على القول بكون العلم به ضروريا الا مطلقا انه يرد على الاول ان الفرق انما هو من جهة
تفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة المؤانسة ببعضها دون بعض وعلى الثاني
ان الضرورة لا تستلزم عدم المخالفة كما يشاهد في السوفسطائية وانما هي من جهة بهت
وعناد **تنبيهات الاول** انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالمتواتر فالمش انه ضروري
وقال الكعبي وابو الحسين والجبائي وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة
وذهب السيد الى التوقف في موضع والى التفصيل في موضع اخر وارتضاه الشيخ في العدة و
الاقرب عندي القول بالتفصيل احتج المش بانه لو كان نظريا لتوقف على توسيط المقدمتين
واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرهما مع انتفاء ذلك
وايضا لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم ان
لا يعلم من ترك النظر عمدا او قصدا اذ كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه اولا شاكا ثم
طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ويمكن دفع الاول بانا نمنع عدم الاحتياج
الى توسط المقدمتين في المتواترات مطلقا نعم يتم فيما حصل القطع من جهة التواتر اضطرارا
فان المتواترات على قسمين قسم يحصل بعد حصول مباديها اضطرارا بدون الكسب كالاحكام
الضروريات للدين ووجود مكة وهند وامثال ذلك ومنها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل
العلمية التي لا بد ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب وملاقاة اهل العلم والاستماع

في بيان كيفية العلم الحاصل من التواتر

منهم

منهم اصولية كانت او فرعية ولا ريب ان التتبع او استماع الجزئيات تدريج في حصول الرجحان في
النظر الى حيث يشرف المتتبع على حصول العلم بلا ملاحظة المقدمات من كون هذه الاخبار
مسموعة ومنقولة بالحس وان هؤلاء الجماعة الكثيرين لا يتواطؤن على الكذب ثم يحصل
له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري ومن علامات النظري ان بعد حصول العلم ايضا اذا ذهل
عن المقدمتين فقد يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو مما يحصل في كثير
من المتواترات بخلاف الضروري فالضروري وان كان ايضا لا ينفك عن المقدمات لكنها
لا يحتاج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا فان كان مراد المش هو ذلك
فمرحبا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى المراجعة الى النظر مطلقا فهو
مكابرة والى ما ذكرنا ينظر كلام سيدنا المرتضى حيث قال ان اخبار البلدان والوقايع
والملوك وهجرة النبي ص ومغازيه ص وما يجري من هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها
ضرورة من فعل الله ويجوز ان يكون مكتسبا من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل
العلم بمعجزات النبي ص وكثير من احكام الشرعية والنص الحاصل على الائمة فمقطوع على انه
مستدل عليه وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه وارتضاه الشيخ في العدة والظ
ان القول بالتوقف المنسوب اليه ايضا انما هو في القسم الاول من الضروريات ومنشا
التوقف الشك والتامل في ان العلم هل هو حصل بجعل الله اضطرارا من دون اختيار
العبد بعد حصول المقدمات او حصل من جهة كسب العبد والتامل في المقدمات من
كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا عن حس وان لم يكن متفطنا بها حين حصول
العلم اذ يصدق ح ان العلم ناش عن الكسب وان لم يتفطن بالمكتسب عنه حين العلم اذ
لا فرق بين المعلومات الموصلة الى المطلوب التي كانت حاصلة بالعلم المجمل او التفصيلي
فان من اسس اساسا واصل اصلا وقاعدة يتفرع عليه فروعا كثيرة فقد اكتسب في ذلك
فكلما ترتب عنده نتيجة على ما اصله بسبب علمه به اجمالا لا يصدق انه من كسبيا ته وان
احتمل ايضا ان يكون مع ذلك القاء العلم في ذوعه بفعل الله ومجرى عادته عقيب اخبار
هذا القدر من المخبرين ومما ذكرنا ظهر ان المتواترات بعد العلم بالتواتر ايضا يمكن

الاجمالي

ان يكون نظريا فضلا عن ابتداء الامر واما الدليل الثاني فنقول ان العوام والصبيان ايضا
لهم معلومات نظرية بالضرورة وانهم يستفيدون ذلك من المقدمات ويترتب في نظرهم
مقدمات ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها من حيث كذلك والمقدمات العادية
لا اشكال فيها ولا دقة بحيث لم يحصل للعوام والصبيان بل مدار العالم واساس عيش
بني ادم غالبا على المقدمات العادية التي يفهمها الاكثر العقلاء والا فلا نجد احدا
من العلماء والاذكياء يعلم نفعه من ضره وخيره من شره مع ان ذلك مبنية على قاعدة ادراك
الحسن والقبح العقلي ووجوب الاجتناب عن المضار وحسن ارتكاب المنافع والنظري هو ما كان
العلم به موقوفا على المقدمتين لا العلم بها ويظهر بما ذكرنا الجواب من الدليل الثالث
فلا نعيد واحتج القائلون بكونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمات
والتالي باطل لانه يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس وان هذه الجماعة لا يتواطئون
على الكذب واجيب بمنع التوقف على ذلك اذ العلم بالصدق ضروري حاصل بالعادة
ووجود صورة الترتيب للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان مثل ذلك موجود في
كل ضروري فان قولنا الكل اعظم من الجزء يمكن ان يقال لان الكل مشتمل على جزء اخر غيره
وما هو كذلك فهو اعظم ومما ذكرنا في بيان التفصيل يعرف حقيقة الحال وان الحق هو
التفصيل واما مذهب الغزالي فالذي نقل عنه في كتابه المستصفى انه قال العلم الحاصل
بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة
حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما
فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم
على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين
بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وقال التفتازاني ان حاصل كلامه
انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف
العشرين وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل وان الحق ما ذكرنا من التفصيل
والظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري لا واسطة ولذلك نسب العلامة في شرح المختصر القول بالنظر

الى قوله

اليه ولعل مراد الغزالي انه من باب نظريات العوام فانهم وان استفادوها من المقدمتين
لكنهم لم يتفطنوا بهما بكيفيتها المترتبة في نفس الامر فكان الغزالي قسم النظري الى قسمين
بالنسبة الى الناظرين وهو في الحقيقة تقسيم للناظرين لا للنظري فكانه قال العالم والعامي
كلاهما متساويان في النظر فيما نحن فيه دون سائر النظريات الثاني انهم بعد ما عرفوا المتواتر
بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق بامور فيشترط في تحقق هذا الخبر الذي يفيد
العلم بنفسه امور منها ما هو يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول فهو
كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم
مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والواسطة
بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل هناك
اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات وقد يزاد بعضهم اشتراط كون
اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول العلم من اجتماعهم وان كان بعضهم ظانين
مع كون الباقي عالمين واقول ان الكثرة المذكورة التي اشترطوا هنا ان كانت ماخوذة
في ماهية المتواتر فالتعريف مختل لعدم دلالته على ذلك اذ مع ملاحظة مدخلية لوازم
الخبر في حصول العلم وعدم ضرورة في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر
ثلثة بسبب صدقهم وصلاحهم وتقيهم سيما مع انضمام حال نفس الخبر فيحصل العلم و
يصدق الحد على ذلك فيكفي ذلك في تحقق التواتر وان لم يكن في ماهيته فما معنى قولهم
ويشترط في حصول التواتر وتحققه كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد من مقومات
الماهية عندهم والا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالمتواتر بعد ما اخذوا
افادة العلم بنفسه في تعريفه فان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بخبره على
شرط كما لا يخفى وايضا قولهم ويشترط في حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد
اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجعل والاصطلاح في التواتر فما معنى تقييده
بكونهم حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب وما وجه تخلية التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد
كثرة الجماعة لا الكثرة مطلقا حتى يشمل الثلاثة مع انه مما يناقش في صدقه على الثلاثة

فان افادة الخبر العلم مشروط بالشروط

ماخوذا

ايض فلا يحسن ان يقال ان الثلاثة ايض كثيرة واما ان يراد بها الكثرة المقيدة بما ذكره ح فنقول
ان اريد من امتناع تواطؤهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم
الخبر وعن كل شيء جمع انهم لا يقولون به لا يلايم تخصيصهم الاحتراز بما كان العلم من جهة القراين
الخارجية بل لابد ان يجردوا من القراين اللازمة للخبر ايضا فالمتواتر هو ما كان افادته العلم
من جهة الكثرة لا غير مع انه ليس لذلك معيار معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما
ولذلك لم يعين الجمهور للمتواتر عددا خاصا وان اريد امتناع تواطؤهم على الكذب
بملاحظة خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا الى ان هذا الشرط المحض
ادراج قيد الكثرة اذ امتناع تواطؤهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم
يفيد بنفسه العلم فيرجع الكلام فيه الى البحث الاول وهو ان التعريف مختل للزوم ادراج
قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يغني عنه وبالجملة كلماتهم هنا في غاية الاختلال فالاولى في
التعريف ما ذكرناه سابقا والذي يحضرني من كلام القوم ما يوافق ما اخترته من التعريف
الذي اختاره السيد عميد الدين في شرح التهذيب حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن
خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم واما الثاني فهو كون السامع غير
عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق لشبهة او تقليد الى اعتقاد
نفي موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى ووافقه المحققون ممن تاخر عنه
وهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل من خالف الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم حصول
العلم بما هو متواتر من جهة معجزات النبي ص والنص على الوصي وكذلك كل من اشرب قلبه حب
خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع التخلية عما اشغله عن ذلك الادراك
الثالث اختلفوا في عدد المتواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثرين
فالمعيار هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف الموارد فرب عدد يوجب القطع
في موضع دون آخر موضع وقيل اقله الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون
وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة واهية لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط
بعض الناس هنا شروطا اخر لا دليل عليها وفسادها اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من
اشتراط الاسلام

(هامش: الكذب ان يكونهم مما يمتنع تواطؤهم) (هامش: عن لوازم الخبر) (هامش: عددا) (هامش: في انه لا يشترط في التواتر العدد)

اشتراط الاسلام والعدالة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم بلد ليمتنع تواطؤهم ومنهم من اشترط
اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة اشتراط دخول
المعصوم ع فيهم وهو افتراء او اشتباه بالاجماع تتميم اذا تكثرت الاخبار في الوقايع واختلفت
لكن اشتمل كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك
بسبب كثرة الاخبار يسمى ذلك متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي ع وجود حاتم
فقد روي عنه ع انه قتل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر كذا وهكذا وكذا روي عن حاتم
انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات الاول يستلزم شجاعة علي
وكل واحد من الحكايات الاخر يتضمن جود حاتم لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة
لان الجود صفة للنفس وليس من جملة الافعال حتى يتضمنه بل هو مبدأها وعلتها فذلك ايض
من باب الاستلزام وتحقيق المقام ان التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار
باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على تقدير
تواتره كما ادعوه او بعضه كلفظ من كنت مولاه فهذا علي مولاه ولفظ اني تارك فيكم
الثقلين لوجود تفاوت في ساير الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر
بلفظين مترادفين او الفاظ مترادفة مثل ان الهر طاهر والسنور طاهر او الهر طاهر والهر
نظيف وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة والثالث ان يتواتر
الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم والاخر بالمنطوق وان اختلفت
الفاظها ايض مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة الحاصلة من مثل ان يرد في بعض
الاخبار ان الماء القليل ينجس بالملاقاة وفي آخر الماء الانقص من الكر ينجس بالملاقاة
وفي آخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بل يتم ذلك على وجه فيما كان النجاسة في تلك
الاخبار مختلفة كما في قوله ع لا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه
الماء وقوله ع حين سئل عن الوضوء من ماء دخلته الدجاجة التي وطئت العذرة لا الا ان
يكون الماء كثيرا قدر كر وهكذا فان المطلوب بالنسبة الى الماء القليل وهو انفعاله امر
مستقل مقصود بالذات لا انه قدر مشترك منتزع من موارد فان الحكم لمفهوم الماء القليل

(هامش: في بيان التواتر المعنوي) (هامش: في انواع التواتر)

لا لخصوصيات افراده التي يشترك فيها هذا المفهوم وذلك ايضا اعم من ان يكون الاخبار
منحصرة في بيان هذا المطلب المستقل او مشتملة على بيان مطلب اخر والرابع ان يتواتر الاخبار
بدلالة تضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين
تلك الاخبار مثل ان يخبر احد ان زيدا اليوم ضرب عمروا واخر انه ضرب بكرا واخر انه ضرب
خالدا وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع فرض الواقعة واحدا فانه يحصل العلم بوقوع ضرب
من زيد وان لم يحصل العلم بالمضروب وكذلك لو اختلفوا في كيفيات الضرب ومن ذلك
ورود الاخبار فيما يحرم عنه الزوجة عن الميراث بان يقال ان حرمانها في الجملة يقيني لكن الخلاف
فيما يحرم عنها فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الحرمانات والخامس
ان يتواتر الاخبار بدلالة الالتزامية بكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينها مثل
ان ينهانا الشارع عن التوضي من مطلق الماء القليل اذا لاقاه عذرة وعن الشرب منه اذا
ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال منه اذا لاقاه الميتة وهكذا فان النهي عن الوضوء في عرف
الشرع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة الماء
القليل بذلك والسادس ان يتكاثر الاخبار بذكر اشياء يكون ملزومات للازم يكون ذلك
اللازم منشاء لظهور تلك الاشياء مثل الاخبار الواردة في غزوات علي عم وما ورد في اعطاء
حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر تلك الوقايع بحيث يدل بالالتزام على الشجاعة
والسخاوة مثل ان يذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدور هذا التفصيل
والتطويل والمقام الطويل والكرارية من دون الفرار الا عن شجاع بطل قوي بالغ اعلى درجة
الشجاعة وكذا غزوة احد وفي الاحزاب وغيرها فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم
بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشاء لهذه الاثار وهكذا عطايا حاتم والفرق بين هذا
وبين سابقه ان الاولى مقصودة جزما والاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم الالتزامي بخلاف الدلالة ...
وهو الخامس
ما نحن فيه فانه قد لا يكون بيان الشجاعة مقصودة اصلا وان دل عليها تبعا فحصول العلم
فيما نحن فيه من ملاحظة كل واحد من الاخبار ثم بلاصق كل منها بالاخر والثاني ان يذكر تلك
الوقايع لا بحيث يدل على الشجاعة مثل ان يقال ان فلانا قتل في حرب كذا رجلا وقال الاخر انه

قتل في

قتل في حرب باخر رجلا وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان مثل ذلك لا يكاد يجامع ناشيا
عن ملكة نفسانية هي الشجاعة وليس ذلك بمحض الاتفاق او الجبن او لاجل القصاص و
نحو ذلك وكذلك في قصة الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقايع على النهج
السابق هو كلي القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود ولكن الحاصل من ملاحظة
المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل
عن هذا واختلط عليه الفرق بين الجود والعطاء ولعل كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه والاعطاء
حيث قال واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن الشجاعة ولا السخاوة بل القدر المشترك
الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر لان احادها صدق قطعا بل بالعادة انتهى
والسخاوة
والظاهر انه فرض المقام خاليا عن وجه يدل على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض
فالامر كما ذكره من عدم دلالة كل واحد من الوقايع على الشجاعة والسخاوة ولذلك قال
بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات لا كل واحد
منها هو الشجاعة والسخاوة لافادتها بكثرتها الملكة النفسانية واما قوله لا ان احادها
صدق يعني ان المتواتر في ساير الاقسام لا ينفك عن صدق الاحاد بناء على المعنى
الصدق بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كل منها او التضمنية
الحاصلة مع كل منها كما في الصورتين السابقتين واما في ذلك فلا يستلزم صدق واحد
من الوقايع فضلا عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني ما هو قدر
مشترك في كونه لازما لها وهو الشجاعة او السخاوة من سماع تلك الوقايع وان لم يحكم
العقل بصدق واحد من الواقعات بعنوان القطع اذ لا اشتراك بينها في الدلالة الا و
القدر المشترك انما يحصل من جميعها هذا ويظهر من العضدي في هذا المقام انه حصر المتواتر
المعنوي في الوجه الثاني من الوجهين ومقتضاه انه يحصل بمجموع الاحاد الدلالة على
القدر المشترك بعنوان القطع لان الدلالة كانت حاصلة في كل واحد من الاحاد
ولكن القطع حصل بمجموعها والامكان اللازم عليه ان ينبه على ان ذلك مناف في المثال
مع ان المثال الذي ذكروه قابل لكلا الوجهين كما عرفت وادخال الوجه الاول تحت

التواتر اللفظي وكذا بعض ما تقدم من الاقسام مشكل وعلى هذا فجميع اقسام المتواتر بجميعها قسمان احدهما ان يدل احاد الاخبار على شيء يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشيء القطع بحصول ذلك الشيء وذلك هو ما عدا الوجه الثاني من القسم السادس من الاقسام والثاني ان يحصل من مجموع احاد متكثرة الدلالة على شيء وكانت مقطوعا بها ويمكن ان يمثل للوجه الثاني بالاخبار التي وردت في نجاسة الماء القليل بالخصوصيات المتعينة من جهة النجاسة ومن جهة الماء معا فان بملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بانها يدل على نجاسة مطلق الماء القليل بل الظ ان الحكم كذلك ولو كان الحكم بالنجاسات المحصورة كان واردا في مطلق الماء القليل كما هو مضمون بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه في تعريف التواتر من اشتراط كونه منوطا بالحس فان ارادوا ادراج المشترك المعنوي في التعريف فلا بد ان يق المتواتر هو ما يكون نقل المخبرين منوطا بالحس وموجبا بنفسه العلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك بين الاحاد الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه وان عرض له المحسوسية بسبب وجوده في ضمن الفرد او بلا وسط سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الافراد او من مجموعها فعلى ما ذكرنا يندفع الاشكال الذي اورده المحقق البهائي على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل اصل الاجماع وفهم اتفاق اراء الكل وطابقة اذانهم لاقوالهم فكما ان هناك الاقوال محسوسة ومطابقة الاراء مدركة بالعقل فكذلك في الاجماع المتواتر بمعنى بالمعنى الاخير ويمكن ان يق ان في الوجه الاول من الوجهين ان العلم بحصول فرد محسوس من الافراد مع العلم بمقارنتها مع لوازمها الذي دل عليه كل واحد من الاحاد يحصل للسامع وكذا فيما قبله قانون خبر الواحد ما لم ينته الى حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة هكذا ذكره ابن الحاجب وقرره العضدي وقال التفتازاني في تفسيره اي خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او افاد بالقرائن الزائدة قال وعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه

۲ الاحاد

في تعريف الخبر الواحد

جزجماعة

خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واحترزوا بالتقييد بنفسه عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة عما لا ينفك الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ والجنازة في المثال الاتي فظهر ان مدخلية القراين الداخلة في حصول العلم لا يضر بكونه متواترا وان كان للكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم فاذا كان خبر الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم ينته الى حد التواتر يعني لم يكن مما حصل العلم به من جهة الكثرة فيكون له فردان فرد لا يثبت به العلم اصلا وفرد لا يثبت العلم من جهة الكثرة كما سنذكره وان حصل من جهة القراين الداخلة او الخارجة اذ لم يقم دليل على امتناع حصول العلم بخبر الواحد العدل بملاحظة القراين الداخلة او الخارجة كما سنذكره كما هو مختار الاكثر فعلى هذا فالخبر الواحد اقسام كثيرة منها ما يفيد القطع من جهة القراين الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القراين الخارجة ومنها ما لا يفيد ايضا وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله في كل من القسمين فيكون قسما ثالثا ولا مانع من تداخل الاقسام وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدي فاذا بلغ الكثرة الى حيث يكون له في العرف والعادة مدخلية في الامتناع من التواطي على الكذب مثل الثلاثة والاربعة والخمسة وان حصل العلم من جهة القراين الداخلة فهو مستفيض ظني ويمكن الحاق الاول بالمتواتر على وجه كما مر الاشارة اليه من القول بكون خبر الثلثة اذا كان قطعيا متواترا او الحاق الثاني بخبر الواحد ويمكن جعلهما قسمين من خبر الواحد على ما بينا من جعل خبر الواحد اعم من الظني وبالجملة كلام القوم هنا غير محرر ويرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالي عن القراين الزائدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول هل هو مطرد ام لا وعلى الثاني هل يفيد العلم مع القراين الزائدة ام لا فهنا اقوال اربعة واعلم ان القول بافادة العلم مع قطع النظر عن القراين الخارجة والداخلة في خبر غير العدل لم يعهد من احد منهم وكذا اشتراط العدالة في الخبر المحفوف بالقراين الخارجة فمحل نزاعهم في غير المحفوف بالقراين الخارجة مخصوص بخبر العدل وفيه اربعة اقوال فلنقدم الكلام في خبر العدل الخالي عن القراين الخارجة فالمش عدم افادته العلم مطلقا وذهب احد من العامة الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه يفيد غير مطرد وهذا اظهر لانا كثيرا ما نجد بالوجدان ان حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظة القراين اللازمة للخبر التي لا تنفك عنه عادة وان لم

ومنها ما يفيد الظن

۲ قطعي وان زاد على المذكورات بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد في بعض الاوقات ولكن لم يحصل فيما نحن فيه فهذا مستفيض

الخبر الواحد العدل لا يفيد العلم مطلقا

۲ النزاع

يكن هناك قرينة خارجة اذ قد عرفت ان اعتبار القراين الداخلة لم يخرج عن تعريف الواحد
لكن ذلك لا يطرد كما هو مشاهد بالوجدان بل لا يبعد القول بحصول ذلك فى خبر غير العدل
ايضا وما استدل به القايل بالاطراد فى خبر العدل من انه لو لم يفد العلم لما يجب العمل به بل
لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن والتالى باطل بالاجماع
فالمقدم مثله فهو باطل لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع والمنع
تعلق النهى بالعمل بالظن فى الفروع وانما هو فى الاصول كما مر وسيجىء واحتج الجمهور بوجوه
ثلثة الاول انه لو حصل بلا قرينة يعنى خارجية لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء
الله عادته بخلق شىء عقيب شىء اخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر واشفاء اللازم بين
الثانى انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين
فان ذلك جايز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان فى الواقع والا
لكان العلم به جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة
من خالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالى ان اراد انه
لا يفيد القطع اذا فرض صورة اخرى مثله اذ نحن نقول فى الصورة التى فرضنا كون خبر الواحد
مفيدا للعلم من جهة القراين الداخلة انه اذا فرض مثل هذا الخبر فى موضع اخر لم يتفاوت فيه القراين
المذكورة ايضا يفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد عدم الافادة فى مثل ذلك الموضوع ايضا
فهو ممنوع وان اراد فى جميع افراد الخبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف
الموارد كما صرح به فكلما اذا دوامنا الاطراد وجريان العادة فى المتواتر فنزيد نظيره
فيما نحن فيه وقد يورد على هذا الدليل بان دعوى الملازمة لغواذ لو كان عقليا لثبت
الاطراد بطريق اولى وارادة نفى كون ذلك على سبيل الاتفاق من ذلك ياباه التعليل بقوله
اذ لا علية ولا ترتب الخ وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم لما جعلوا عدم العلية و
الترتب العقلى مفروغا عنه فغرضهم ان الامر هنا منحصر فى كون الترتب عاديا وكونه بسبب
جريان عادة الله به ومقتضاه الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل
بقوله اذ لا علية ولا ترتب الى اخره فان الحصر بالنسبة الى محض الاتفاق وعن الثانى ان هذا

قوله كما صرح به فانه قال الفاضل ... فى الخبر المتواتر بان كل خبر افاد علما بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغيره من الوقائع لشخص آخر ... قالوا وهذا صحيح ان تساوى المخبر والواقعة والمخبر من كل وجه لما علمت من تفاوت افادته العلم بتفاوتها وقد يبعد تساويها عادة منه

الدليل انما

الدليل انما ينهض على القائل بالاطراد ونحن لا نقول به فى كل خبر عدل فيمنع لزوم حصول
العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير متحقق كما مر نظيره فى شبهة السوفسطائية فى المتواتر
ولو فرض ان احدا ادعى حصول العلم بخبر بسبب القراين الداخلة واخر بنقيضه ظهر ان
احدهما اخطأ فى دعوى العلم وكذلك لو ادعى ولا حصول العلم بخبر ثم ظهر له العلم
بنقيضه بخبر اخر فقوله ان ذلك جايز بالضرورة بل واقع ان اراد مجرد صدور خبر
عدلين فى طرفى النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد
حصول العلم بشىء لاحد من خبر بسبب القراين الداخلة والاخر بنقيضه فهو جايز الوقوع
لكن ذلك كاشف عن الخطاء فى دعوى العلم ونظيره فى البراهين غير محصور وعن الثالث
ان اراد ما لو حصل به العلم للمخالف بالاجتهاد ايضا فلا ريب ان المخالف له مخطى
جزما ودعوى الاجماع على خلافه باطل قطعا وان اراد ما لو لم يحصل العلم به للمخالف
فهو كما ذكره من جواز المخالفة ولا غايلة فيه اذ ربما يحصل العلم بشىء ولا يحصل للاخر
وكل مكلف بما حصل له والظاهر ان الدليلين الاخيرين فى مقابل من يقول بالاطراد
واما الخبر المحفوف بالقراين الخارجة فالاظهر منه انه قد يفيد القطع وذهب قوم الى
المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القراين من صراخ
وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذا الملك
واكابر مملكته فانه يحصل بذلك العلم بصحة الخبر ويعلم به موت الولد ويحلف حلفا
ضروريا لا يعتريه شك وريب بل وقد يحصل من دون ذلك واما ما اورد عليه من
الشكوك منع العلم اذ لعله غشى عليه فافاق او مات ولد اخر له فجاءة واعتقد المخبر
انه المشرف على الموت وفيه انها احتمالات عقلية لا ينافى العلوم العادية مع انا نفرض
الواقعة بحيث لا يقع هذه الاحتمالات وكذلك ما قيل ان ذلك العلم لعله من جهة القراين
من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدى
ونحوها فان القرينة قد تستقل بافادة العلم مدفوع بانه حصل بالخبر بضميمة القراين
اذ لولا الخبر يجوز موت شخص اخر والحق ان امكان حصول العلم بديهى لا يقبل التشكيك

الخبر المحفوف بالقراين

علما بحيث يدل انه

واحتج المنكرون بالوجوه الثلاثة المتقدمة والجواب عنها يظهر مما ذكرنا ثمة فلا نعيدها
ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن القطعية لم يقع في الشرعيات اقول امكان
حصوله للحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين والمقاربين عهد الائمة عليهم السلام مما لا
يمكن انكاره وكذلك المحفوف بالقرائن الداخلة واما في امثال زماننا فلم نقف عليه
في اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ في اول استبصاره من القرائن المفيدة للقطع
مثل موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ غايته الا
موافقة الخبر لاحد المذكورات وهي لا يفيد قطعية صدوره ولا دلالته ولو فرض
كون مضمونه قطعيا بسبب احد من تلك القرائن فهو الخبر المحفوف بالقرينة الدالة على
صحة مضمون الخبر لا صحة نفس الخبر وموضوع المسئلة انما هو الثاني فاخبارنا اليوم كلها — لا الاول
ظنية الا ما ندر وغلو الاخباريين في ذلك ودعويهم قطعيتها مما لا يصغى اليه
ولعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد والتقليد بحث قانون اختلفوا في — *في حجية خبر الواحد*
حجية الخبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للعلم بصدق نفسه وبصدق مضمونه
وان كان نصا في الدلالة او مما قيدنا بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا باعتبار موافقته
الدليل القطعي ولم نتعرض هنا للخلاف فيه لعدم فائدة مهمة في الخلاف من حيث حجيته
في نفسه مع ثبوت قطعية مضمونه وقد يكون هو بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا
باعتبار كون دلالته ظاهرة لا نصا وخلافهم في هذا المقام ايضا ليس فيه بل النزاع في
جواز العمل به هو النزاع في جواز العمل بالظن مطلقا واما الخبر الذي كان صدوره قطعيا
بنفسه وبمضمونه فخروجه عن المبحث ظاهر فانحصر البحث فيما لم يحصل به العلم من حيث
السند والمضمون معا والحق انه يجوز التعبد به عقلا اي لا يلزم من تجويز العمل به محال — *في بيان جوازه عقلا*
او قبح بلا خلاف فيه من اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة ومنعه جماعة من الناس تمسكا
بانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لو جاز التعبد به في الاخبار عن المعصوم
لجاز عن الله تعالى ايضا والجامع كون المخبر عادلا في الصورتين وفيهما ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال
الاول بان للمحرمات مفاسد ذاتية وكذا الواجبات وربما يحرم شيء لكونه سببا او موجبا للفساد

في العقل

في العقل او الجسم كالخمر والميتة الموجبتين للقساوة وظلمة القلب وتلك خاصيتهما
ولا يزول بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن عن الوقوع في تلك
المفسدة فيجوز العمل به مظنة الوقوع في المهلكة ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الشارع
الحكيم جوز لنا اخذ اللحم من اسواق المسلمين وحكم بالحل وان لم يعلم كونها مذكى وكذلك
دفع المؤاخذة عن الناسي والجاهل وغيرهما فنعلم من ذلك انه تدارك هذا النقص في شيء
اخر من الشرايع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة وساير التكليفات فلا مانع من
ان يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك
الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به شرعا والمراد بالجواز هنا هو المعنى العام الشامل للوجوب — *في بيان جوازه شرعا*
بل المراد الوجوب لانه اذا جاز به العمل شرعا فلا بد ان يجب اي يعمل على مقتضاه بعنوان
الوجوب في الواجب وبعنوان الاستحباب في المستحبات وهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى
المذكور كما هو مختار جمهور المتأخرين خلافا لجماعة من قدمائنا كالسيد وابن زهرة وابن
البراج وابن ادريس والحق انه يدل على ذلك السمع والعقل كلاهما كما سيجيء خلافا لجماعة
حيث انكروا دلالة العقل عليه لنا وجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان — *ادلتنا من السمع الدليل الاول*
تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب
التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التبين عند
مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه
اسوء حالا من الفاسق وهو ظاهر البحث الفساد هكذا ذكره كثير من الاصوليين والاوضح عندي
انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم
خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر
اصلا او جاءكم خبر عدل فالمطلوب داخل في المفهوم وان لم يكن هو هو وفيه اولا ان
ظاهر الاية ان جاءكم الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم يجئ الفاسق بخبر لا ان لم يجئ خبر
الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور حال خبر الفاسق فكانه قال — في الثبات والقرار حتى يظهر حال خبر الفاسق
تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبيين حال خبر الفاسق لا خبر العادل

للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدم
مقدم المفهوم ان لم يحكم جزاء الفاسق بحيث يشمل عدم خبر اصلا اومجيء جزء عادل وتاليه
لا يجب التبين عن جزاء الفاسق بحيث يشمل ما لو لم يكن هنا لك خبر اصلا او كان ولكن كان جزاء العادل بتين م
فيندرج فيه جزاء العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه وتبينه مع ان ذلك خروج
عن حقايق الكلام وترك للعرف والعادة بمجرد احتمال لكون السالبة منتفية الموضوع و
لا ديانة مجاز لا يصار اليه وقسمة المنطقيين السالبة الى موجود الموضوع ومنتفي الموضوع
لا يوجب كونه معنى حقيقيا لها او عرفيا والكتاب والسنة انما ورد على مصطلح اهل اللغة
والعرف لا مصطلح اهل الميزان والاعتماد على مفهوم الوصف فانا وان لم نقل بحجيته بنفسه
لكن قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم وعلى فرض امكان
تصوير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى ان حجية مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح
من حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الاية ان كان المنبئ فاسقا فتبينوا
لصار ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف الظاهر وكيف كان فحجية الاستدلال بالاية و
الخدشة في الاستدلال بان المفهوم نفي وجوب التبين وهو لا يدل الا على جواز العمل
والمقصود اثبات الوجوب لا وجه لها لما اشرنا اليه من معنى الجواز ولعدم القائل بالفصل
فمن قال بالجواز قال بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض الاعتراض عليه
على من جوز العمل بالمفاهيم وبالظن الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت
في المباحث السابقة التحقيق فيهما وستعرف في الثاني ايضا واعترض ايضا بان سبب نزول الاية
ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعث وليد بن عتبة بن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب
الى ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتليه فرجع واخبر رسول الله صلى الله عليه وآله بانهم ارتدوا
فنزلت الاية وايضا التعليل بقوله ان تصيبوا الى اخره انما يجري فيه وفي مثله لا مطلق الخبر
والمقصود اثبات حجية مطلق الخبر والاول مردود بما حققناه سابقا من ان العبرة بعموم وجوابه
اللفظ ولفظ فاسق ونبأ منكران على العموم كما لا يخفى اذ لو كان المراد الخصوص لناسب
العهد والتعريف باللام والثاني بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق معرض لمثل هذه

المفسدة

المفسدة العظمى لا انه كذلك مطلقا وفي جميع الافراد وذلك لا يوجب اختصاص التبين
بمثل هذه الواقعة مع ان ذلك ايضا يفيد المطلوب اذ مفهومه يقتضي عدم التبين في
مثل هذه الواقعة وغيرها بخبر العدل عملا بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد يعترض ايضا
بان العمل بخبر العدل لا يصح في مورد نزول الاية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد
في الارتداد فلا يدل على حجية خبر العدل مطلقا فعلى هذا فالنكتة في ذكر الفاسق التنبيه
على فسق الوليد وتعييره عليه والا فكان يكفي ان يقول ان جاءكم احد ونحوه وفيه ان
عدم جواز العمل بخبر العدل في الردة لا يضر بحجية المفهوم لامكان التخصيص يعني اخراج
المورد عن عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتعيير هو التعريف فالعدول عنه نوالعهدم
بعد ترك ذكر مثل احد ونحوه يدل على ان ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع ان عدم قبول
خبر العدل الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه اخر بخلاف خبر الفاسق فانه لا يقبل
اصلا فكانه اريد ان جاء فاسق بخبر ولو كان خبر غير الارتداد فلا تقبلوه اصلا لا منضما
ولا منفردا الا مع التبين بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فمطلقا و الدليل الثاني
اما في الردة فمع انضمام الغير الثاني قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة انه اوجب الحذر
عند انذار الطوايف للاقوام وهو يتحقق بانذار كل طايفة من الطوايف لقومهم و
لما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطايفة اولى بعدم الدلالة بل
الظاهر ان الفرقة يطلق على الثلاثة فيصدق الطايفة على الاثنين بل الواحد ايضا ولا
يضر ضمير الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا في شموله ايضا لانه عبارة عن الطوايف ولا يلزم للواحدة
من ذلك لزوم اعتبار الانذار من جميع الطوايف لصدق حصوله بانذار كل واحد من كل واحد منهم
الاقوام ثم يصدق حصوله بملاحظة كل واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف كان فالمقصود
بيان حجية خبر الواحد لا بيان حجية مجرد خبر رجل واحد مع انه لا قائل بالفرق في جانب
المنع واما دلالة الاية على وجوب الحذر فلان التهديد المستفاد من كلمة لولا يدل
على وجوب النفر وتعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه وكذا تعليله بالانذار ومن المستبعد

جدا وجوب الانذار وعدم وجوب اطاعة المستمع بل المتبادر وجوب الاطاعة للمنذرين
والمشتق وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى فلا بد من اخراجها عن
ظاهرها واقرب مجازاتها الطلب الذي هو معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما
بينا في مبحث الامر وقيل ان اقرب مجازاتها مطلق الطلب ويحمله على الوجوب لانه لا معنى
لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي له فيجب والا فلا يحسن ورد بان ندب الحذر لا
معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعا او ظنا واما مع احتمال وجود المقتضي فربما
كان الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس مخافة حصول البرص اقول نعم و
لكن لا معنى لاستحباب الحذر هيهنا بمعنى ان يقال يستحب الحذر عما انذر به بخبر الواحد
بمعنى ان العمل بمدلوله مطلقا فانه قد يكون خبر الواحد دالا على الوجوب ولا معنى لاستحباب
الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يقال يستحب ان يعمل بهذا الواجب وكذلك لا يصح حمل
الطلب على القدر المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطايفة اذا حصل منه القطع ويستحب
اذا حصل منه الظن فان معناه ح استحباب الحذر عن الانذار الظني الحاصل على سبيل الايجاب
وحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب
على معناه الحقيقي مما لا يتصور له محصل فان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي
الواجب التخييري والمفروض انه لا يتصور له فرد اخر ح سوى العمل بمقتضى الاصل فان الكلام
في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معارضا لظاهر الاية او الاجماع او غيرهما والتخيير
بين العمل بالاصل وبين العمل بخبر الواحد لا معنى له لانه اما ان يعتبر مفهوم الاصل في
مقابل مفهوم خبر الواحد كليين فيقال ان المكلف مختار بين ان يعمل على مقتضى الاصل بان
يقول لا حكم في المسئلة المخصوصة من الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على
مقتضى خبر الواحد بان يقول ورد في المسئلة المخصوصة حكم من الشارع فيرجع هذا الى الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحب الاذعان بثبوت الحكم واما ان يعتبر الاصل الخاص في مقابل
الخبر الخاص مثل ان يقول الاصل براءة الذمة عن مقتضى الوجوب الذي هو مدلول هذا
الخبر الخاص مثلا فيقال ان المكلف مخير بين ان يعلم ان ذمته برية من هذا التكليف وبين ان

التخيير بين؟

يعلم ان

يعلم ان ذمته مشغولة بمقتضى مدلول الخبر وعلى اي الفرضين لا يصح جواز اعتقاد الوجوب
الذي هو مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا من باب التخيير في الرجوع الى المجتهدين المخالفين
في الراي او الى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو باطل لان التخيير في هاتين
الصورتين انما هو في حال الاضطرار وارشاد لطريقة العمل في صورة جهالة الحكم وعدم
وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في هاتين الصورتين كون خصوص احد
الحكمين من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما حقا ولكن لما لم يتعين ولا سبيل الى العلم
فرخص الشارع لنا ح الى الاخذ بايهما نشاء من باب التسليم واما فيما نحن فيه فليس كذلك
اذ هو انشاء الحكم الاولي حين حضور الشارع والاصل الثابت بالعقل والشرع متيقن
الثبوت من الشرع جزما وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما
نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب والسنة لا من باب التخيير
الذي دلنا عليه الالجاء والاضطرار حين جهالة الحكم وهذا التخيير قد يتصور بين جواز
العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد وقد يتصور بين الاصل وخبر الواحد والاول انما
هو من باب المسائل الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه برجحان الحذر
المستفاد من الاية على ما بني عليه الاول انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة من احاد
الاخبار الاحاد وحمله على الاستحباب انما يصح اذا قطع النظر عن دلالتها على الوجوب مثلا
يعني اذا عارض خبر الواحد الاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد
هو في معنى التخيير في المطلوب بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب
ولا يجامع اتيانه على سبيل الوجوب كما توهمه فهذا اخراج للخبر عن المدلول الحقيقي واما
التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد عند
عدم دليل اخر دافع للاصل الذي هو من المسائل الاصولية فهذا غلط اذ لا يتوهم فيه
تعارض وتناقض حتى يستلزم التخيير وارجحية احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل
قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد في الصورة المفروضة
فان قلت نعم ولكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل به بعد ثبوت

المأوّل

الاعتراضات على من خص الحجية

التكليف في الجملة ولزوم الامتثال بالتكاليف فكلما يجوز استخراج الحكم منه فيتمكن من العلم
به فتحصيل مقدمة الواجب فيجب الاتيان به فلا معنى للاستحباب فان قلت نعم ولكن نقدر على الرجوع
من الاصل ايض فهو ايض مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل انما يصح العمل به قبل امكان معرفة
الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصل البراءة
الاستقراء والتتبع بل وجوده لك فالعام مع انه اولى بعدم الوجوب فكيف يقول بالاستحباب
مع انه لا دليل على استحباب ذلك بقي الكلام في تاويل كلمة لعل بناء على ما اخترناه واستنا
في محله فيمكن جعلها من باب اللام في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا بان يكون استعارة تبعية
فشبه حصول الخوف والاطاعة مرة وعدمه اخرى اما من جهة تفاوت الانذارات بالقطع والظن
او المخبرين بالصدق والكذب والمستمعين بالاطاعة وعدمها بالترجي لان المترجي قد
يحصل وقد لا يحصل واستعير كلمة لعل لذلك ويمكن ان يجعل حكاية عن حال المنذرين فانهم
مترجون لحصول الحذر ومما يقال انه لا يدل الا على وجوب الحذر عند الانذار وهو التخويف قوله تعالى
فهو اخص من المدعى مدفوع بعدم القول بالفصل وبانه يثبت بذلك غيره بطريق اولى اذ
اثبات الحرمة والوجوب اصعب من الكراهة والاستحباب للمسامحة في دليلها دون الاوليين
ولموافقتها للاصل وكالمباينة الاوليين ثم قد اعترض على الاستدلال ايض بان مقتضى الاية
الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد واجيب بانه مخصص بالدليل والاولى ان يق — لم يقل به
ان المراد بالفرقة في الاية الجماعة العظيمة التي تحتاج الى بلد مستقل مثل بني حرب او بني
اسد ونحوهما لا محض ما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب الكفائي في الكل واعترض ايض
بامكان حمل الفرقة على التفقه في اصول الدين وهو بعيد ايض لان المفهوم منه في العرف هو
الفروع مع انه ام بالتحديد على ترك التفرقة لاستقلال العقل فيها غالبا دون الفروع
مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين واتصافهم بكونهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين
بما يعتبر في الايمان واعترض ايض بان التفقه ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا يدل
الاية الا على لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو خارج عن المبحث وهو اتفاقي واجيب
بمنع ثبوت كونه حقيقة في ذلك في عرف الشارع بل هو اصطلاح جديد فيحمل على المعنى اللغوي

وهو مطلق

وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر ونقله مع انه مستلزم لتخصيص القوم بالمقلدين
وهو ايض مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من الفهم والانذار هو الفتوى لا نقل الخبر فتامل
هذا كله مبني على المش في تفسير الاية واما على التفسير الاخر وهو ان يكون المراد بالطوايف — تفسيرهم
المجاهدين وان يكون التفقه واجبا على المتخلفين فيمكن توجيه الاستدلال ايض بما لا يخفى مما — الدليل الثالث
سبق كما لا يخفى والثالث قوله تعالى والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية
فان المنقول عن النبي ص والائمة ع ايض من الهدى ويظهر وجه الاستدلال مما بيناه سابقا — الدليل الرابع
من التبادر فان الظاهر من وجوب اظهاره انه يجب على السامع الامتثال به فتامل والرابع تسلمهم
العمل بخبر الواحد في زمان النبي ص وعمل الصحابة عليه من غير نكير وذكر الخاصة والعامة
وقايع كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة به يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه ص به
بل كان ص يامر به ويجوزه حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبايل والاطراف لتعليم الاحكام
بدون اعتبار عدد التواتر وكذلك اصحاب الائمة ع ومن يليهم من اصحابنا القدماء كان طريقهم
رواية اخبار الاحاد وتدوينها وضبطها والتعرض لحال رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير
الائمة على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا نطيل بذكرها فان اجتهاز
ارادها في مظانها بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة
المترددين عندهم السائلين عنهم كانوا ياخذون الخبر وينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل
بخبر كل واحد منهم العلم للسامع ومع ذلك كان ائمتهم مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك
واحتمال ان كل ذلك كان مع القرينة المفيدة للعلم مما ياباه العقل السليم والفهم المستقيم
فحصل من جميع ما ذكرناه ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم اجماع منهم على الجواز
فيدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم ع بل امره وصرح بالاجماع الشيخ في العدة حيث قال و
اما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة
وكان ذلك مرويا عن النبي ص او واحد من الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا
في نقله ولم يكن هنا قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هنا قرينة تدل على
ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القراين فيما بعد جاز العمل

بروا الذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي
اوردوها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا
منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل
مشهور وكان راويه ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه
عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة الى زمان الصادق جعفر بن محمد ع الذي
انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على
ذلك ولانكروه لان اجماعهم حجة لا يكون الا عن معصوم ع لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي
يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا
شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده
تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته
لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل
ذلك وقد علمنا خلافه انتهى ما اردت نقله وقال العلامة ره فا الامامية فالاخباريون — النهاية اما
منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن الائمة ع واما الاصوليون
منهم كابي جعفر الطوسي وغيره فاتفقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه
لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر منه ان المخالف انما هو السيد ومن تبعه من بعده ويظهر دعوى
الاجماع ايض من المحقق ره على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سيرة الفقهاء وتتبع احوال اصحاب
الرسول والائمة ع ولاحظ الاخبار الدالة على رخصتهم في العمل بكتب اصحابهم والرجوع
اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار المتخالفة سيما مع ملاحظة ان ذلك هو
طريقة العرف والعادة وجميع ارباب العقول بل مدار العالم واساس عيش بني آدم غالبا كان
على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة وما يستبعد من انه لو كان العمل بخبر
الواحد جائزا او واقعا في زمان الائمة ع لم يخف على السيد مع قرب زمانه وكمال فطانته
واطلاعه فهو مدفوع باستبعاد انه لو كان وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الاخبار
المتواترة والمحفوفة بالقرينة ونحوها ثابتا وكان المنع عن العمل بخبر الواحد طريقة للائمة ع

ومذهبا

ومذهبا لهم لصار شايعا من باب حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ حتى ادعى اجماعهم
على جواز العمل بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل للسيد ره ومن تبعه لما بينا ولما يجيء ان
شاء الله تع الخامس الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد في حال غيبة الامام من امثال
زماننا المتباعد عن زمان الائمة ع واعلم ان ما تقدم من الادلة انما يدل على حجية المراد
بخبر الواحد فانه هو المتبادر من النبأ والانذار وهو المستفاد من الاجماع الذي نقلناه
واما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل والظن من جهة دلالته وان هذا المظنون
هو المراد او غيره مع تفاوت ذلك بحسب افهام الناظرين والمعاصرين للائمة والمتباعدين
فهو لا يحتاج الى دليل الخبر من اجماع على حجية امثال هذه الظنون او غيره من الادلة التي
تدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا فهذه الادلة دلالتها على حجية خبر الواحد
ليس من حيث انه خبر الواحد ولا يشمل جميع الازمان والاوقات بل هي انما تتم في زماننا ويدل
على حجية مطلق الظن وهي حقيقة ادلة على جواز عمل المجتهد بالظن الا انا اخرجنا الدليل في مقابل
قول من لا يجوز العمل الا باليقين او بظن ثبت فيه الرخصة من الشارع والاول اشهر واظهر
بل الظاهر من طريقة الفقهاء هو الاول ولعل وجه نزاعهم في خبر الواحد واستدلالهم
على حدة انما هو لاجل اثبات حجيته بذاته من قبل الشارع ليتم حجيته في زمان امكان العلم
ايض او لاجل دفع توهم حرمة العمل به خصوصا كالقياس لاجل ما ادعاه السيد ره من الاجماع
على الحرمة كما سيجيء والا فهذه الادلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم في
جواز العمل بخبر الواحد وكذا الاستدلال لهم في حجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهم الاخباريون
من المنع وعلى هذا فقس سائر الادلة التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من امثال القياس المنصوص العلة ومفهوم
الموافقة واستصحاب حال الشرع وغيرها والادلة على ذلك من وجوه وانت اذا تاملتها
تقدر على استنباط حجية خبر الواحد منها الاول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية
منسد في مثل زماننا في غير الضروريات غالبا ولا ريب انا مشاركون لاهل زمان
المعصومين ع في التكاليف وليس في غيرنا علم ضرورة او اجماعا او حكم به العقل القاطع
ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذلك اصل البراءة والظنون

اولها ان العقل

المقامات

الدليل الاول

والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بها شيء يتعين في الفقه غالبا بل انما هي تثبت بعض الاحكام
اجمالا ولا يحصل منها التفصيلات وعلى هذا ينحصر الامتثال في العمل بالظن والا لزم
تكليف ما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل من خبر الواحد فانه لا فارق بين افراد
الظن من حيث هو فاذا حصل منه ظن اقوى من غيره فيجب متابعته بل لا معنى ح لكونه اقوى
بل الظن انما هو من جهته وملاحظة القوة والضعف انما هو بملاحظة كل منها على حدة لا
مجتمعا وتدقيق اورد على ذلك بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن
لانه يجوز ان يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصها لا من حيث انه ظن كظاهر الكتاب واصل
البراءة لا لانها ظن بل للاجماع على حجيتها وفيه ان حجية ظاهر الكتاب من حيث الخصوص بعد
تسليم معلوميته مطلقا لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام كما لا يخفى على المطلع والاجماع على
اصالة البراءة فيما ورد فيه خلاف خبر الواحد اول الكلام ان لم ندع الاجماع على خلافه وقد
اورد على هذا الدليل ايضا ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز
العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة
او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع
على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن
يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل فيه ببراءة الذمة عنه
وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض
بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا
ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤيد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى
هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب
سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية
والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية الذي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك
التسمية فلا محيد لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما لثبوت اصل التسمية وعدم
ثبوت خصوص الجهر او الاخفات فلا حرج لنا في فعل شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور

مخيص

١١٧ ل

لانا لا نعمل بالظن اصلا اقول وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله وما لم يحصل العلم به نحكم
فيه الى آخره ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك لكنه خلاف المفروض
وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي فقط ففيه ان عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع
ثبوت اصل التكليف بالمجمل سيما مع التمكن بالاتيان به بان يأتي بالمحتملات بحسب القدرة و
الاستطاعة فان قيل لا يتم العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات فاما اذ ما ثبت بل انما
تكليفنا هو العمل بالضروريات واليقينيات قلنا التكليف بغير الضروريات يقيني فانا نعلم
بالضرورة ان في الصلوة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها او مطلق
مسمى الركوع والسجود ايضا مع انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات الا بالظنون وايضا
الضروريات امور اجمالية غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بما يفصلها فالحكم بين المسلمين
وقطع الدعاوي يثبت وجوبه مثلا بالضرورة او بالاجماع ولكن معرفة كيفية ذلك يحتاج
الى الظنون التي اشتمل عليها كتاب الفقه غاية الامر حصول القطع في كيفيته بان البينة على
المدعي واليمين على من انكر لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتميز بينهما ومعرفة معنى البينة
انه رجل او امراة او واحد او متعدد او يشترط فيها العدالة ام لا وان العدالة اي شيء وباي
شيء يثبت وان الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا يحصل للفقيه الا باستعمال الظنون كما لا
يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن المتدربين وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات
والمعاملات والاحكام فمن قال انه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة او بالاجماع في تحصيل
الفقه فقد تغافل ولعل ارادته هنا في مقام الجدال لا غير والتدقيق في نفس الدليل وانه غير
تام لا وجه له واما ثانيا فلان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف الخ هذا اول الكلام
كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة
لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية يعوق
اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نسلم حصول القطع
بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ايضا سواء
كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن او من استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من

لان حكم العقل اما ان يراد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فدعوى كونه مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام ٣

ظواهر الاخبار والايات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه ممنوع بعد ورود الشرع ثم بعد ورود
الخبر الواحد اذ احصل من خبر الواحد ظن اقوى منه واما ثانيا فلان قوله ويؤيد ذلك اه يرد
عليها انها عمومات لا تفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل ظاهرة في غير الفروع وشمول
عموم ما دل على حجية ظاهر القران لما نحن فيه ممنوع لانه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه
اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وان فرض التواتر
في تلك الاخبار فقد مر الكلام في الاستدلال بها واما ثالثا فلان قوله اذ نحكم بجواز
تركه بمقتضى الاصل ففيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان رجحان غسل الجمعة
يقيني ولكنه مردد بين الوجوب والندب لا ثالث لها وما ذكره من الحكم بجواز الترك باصل
البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالندب فهو لا يلايم ما ثبت يقينا من الشرع
وان اراد ما يثبت اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد
بالاصل واما الحكم بسبب الاصل ان الرجحان الثابت بالاجماع والمزودة لابد ان يكون هو
الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف
على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع احد الامرين
واصل البراءة لا يثبت الا المنع عن الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل
في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر فمع نفي المنع من الترك باصل البراءة فلا يبقى رجحان اصلا لانتفاء
الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع من الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر
هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث
الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده وانما المناسب لما رامه
من المثال هو ان يقول في نجاسة عرق الجنب الحرام مثلا ان الخبر الواحد الوارد في ذلك او الاجماع
المنقول الدال على ذلك لا حجية فيه والاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب وح فالجواب
عن ذلك يظهر مما قدمناه من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح
ومما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالتسمية والاخفات على ما فهمه والحاصل ان الكلام
فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي
الحاصل

الاستحباب على الحدث

الحاصل من الاجماع والنوعين من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البراءة قوله واما فيما
لم يكن مندوحة منه اه ان اراد ان هذا التخيير الذي هو في معنى اصل البراءة في مقابل دليل الظني
وهو مقدم فهو فاسد اذ بعد ملاحظة تعارض دليل القولين لا شيء في مقابل اصل البراءة
حتى يقال انه ظني ولا نعلم به بل يرجع الكلام فيه الى مثل جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومثال
ح هو ادلة التوقف والاحتياط وهو لا يقول به والمستدل ايضا لا يقول به وان اراد
هذا التخيير انما هو في العمل بايهما اختار من القولين وعلى فرض اختيار كل منهما يصير واجبا
عليه فلا معنى لاصل البراءة ح نظير التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما عرفت ان المفروض ان
القول منحصر في وجوب الجهر او وجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر جزما لا ان
الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دل على وجوب احدهما فنفيه باصل البراءة فبعد ثبوت
التخيير ايضا يثبت حكم جزما والتخيير في الرجوع الى الدليلين او القولين غير التخيير في اختيار
احد المدلولين ليكون تخييرا في اصل المسألة كما مرت الاشارة اليه مرارا اذا عرفت هذا
ظهر انه لا مناص عن العمل بالظن وان حجية الاما صرح الشارع بحرمته ويثبت حرمته من جانبه مثل
القياس والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن والمعيار هو الرجحان في النظر فاذا حصل
الظن بمدلول خبر الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره فيقدم عليه وذلك ليس الا
من قبيل ما نص الشارع باعتباره من الظنون كشهادة العدلين وغيرها فانه قد يحصل الظن
بشاهد واحد اكثر من شاهدين ولا يعتبر ذلك لان الشارع جعل الشاهدين من حيث
انهما شاهدان مناطا للحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كالفتوى والاقرار وغيرهما
واما ثانيا فلانه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ذكره
العلامة في النهاية وغيره وتوضيحه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار و
لفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق
في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح او الذم لا بمعنى كون
الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح في لفظ المرجح والمرجوح في تركيب الترجيح
بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلحين عند زاعمهم فان الترجيح بلا مرجح محال وخلافه

الدليل الثاني

والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله او العمل بمقتضاه

كذا ترجيح المرجوح وبالجملة ان المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى
والعمل بالراجح حسن ووجهه ان الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك
الحسن واختيار القبيح وأورد على هذا بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل
عليه من العقل ولا من النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح
وثبوت وجوب الافتاء لا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم
القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه على وجوب الافتاء على المفتي فيما نحن فيه ممنوع اذ الاخباريون
الذين يعترفون آراهم في انعقاد الاجماع يخالفون في ذلك ويقولون بوجوب التوقف او
الاحتياط عند فقد ما يفيد القطع اقول وهذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المذكور
في الدليل الاول وكما ان ازاله هذا تفريط وان قد ابطلنا العمل باصل البراءة ثم فبطلان
التوقف والاحتياط هنا اولى فانا نقول اولا وجوب العمل بالمظنون بمر في الفرعيات اول
الكلام وما دل عليه من ظواهر الايات مع ان ظواهرها ليست بحجة عند الاخباريين ليست
الا ظنونا مع ان الظاهر منها اصول الدين سلمنا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعويهم
ان الاخبار قطعية وانهم يعلمون بالقطع في غاية الوهن فان تعيان وجوه الاختلال في
متنها وسندها ودلالتها وتعارضها الموجبة لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين
منها يغني عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير مع انه لا دليل على حجيتها اذ الايات على
تسليم دلالتها فهي من ظواهر القران وقد عرفت حالها مع ان اية النفر ظاهرة في التفقه
واية النبأ معللة بما علل ولا دلالة وحينئذ افادة ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد لا
يجري العلة فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على حجيتها مطلقا وفي جميع الاحوال والازمان خصوصا
فيما كان هناك ظن اقوى منه لا يقال ثبوت الاجماع على جواز العمل بها في زمن الصحابة والتابعين
يكفي في ثبوته مطلقا لعدم القول بالفصل لانا نقول اولا لم نعلم الاجماع على عدم القول
بالفصل بل بعضهم منعوا عن ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول فيفرق بين الزمانين وثانيا
ان الاعتماد على الاجماع المركب انما هو اذا لم يعلم مستند المجمعين ونحن علمنا ان مستند المجمعين
من جانب القول بالحجية هو الايات والاجماع وقد عرفت حال الايتين واما الاجماع فلم يثبت

الا في الصدر

الا في الصدر الاول ولا معنى للتمسك بعدم القول بالفصل لاحد شطري الاجماع المركب
اذ تحقق ذلك الشطر انما هو بهذا الاجماع البسيط ولم يتحقق الا في هذا القدر فليفهم
ذلك وبالجملة عدم امكان القطع في الفقه في امثال زماننا غالبا مما لا يجوز انكاره في غير
الضروريات والضروريات لا يكفينا كما اشرنا اليه فالعمل بالتوقف او الفتوى بالتوقف ايضا
يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم فمع ان
تلك الاخبار لا تفيد القطع كما بينا لعدم تواترها معارضة بما دل على اصالة البراءة ولزوم
العسر والحرج ولو فرض ترجيح تلك الاخبار عليها فلا ريب انه ترجيح ظني ايضا مع انه قد لا يمكن الاحتياط
في العمل ولا التوقف كما لو دار المال بين الشخصين ولا يقتضي الاحتياط اعطائه باحدهما
دون الاخر او كان بين يتيمين فان قلت انا لا نتعرض للمال في العمل ولا الحكم به لاحدهما
في الفتوى قلت ابقاؤه قد يوجب التلف فكيف يجترئ بان يقول ان الله تعالى رضي بذلك عنك
واي شيء دلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد
فتركت الفتوى وترك العمل ايضا يحتاج الى الدليل فلعل الله يعذبك على عدم الاعتناء وحرمة
العمل بالظن لم يثبت من ادلتها بحيث يوازي الضرر المظنون في تلف مال اليتيم وتعطيل
الامر والتزام العسر والحرج فلنأت بمثال من جهة الفرائض فنقول ان المشهور بين اصحابنا ان
لكل من اولاد الابن واولاد البنت من مال الجد نصيب من يتقربان به فالثلثان لاولاد
الابن والثلث لاولاد البنت خلافا للسيد ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الصلب
فيقسمون بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور بعد اعتبار الفرق بين اولاد البنت و
اولاد الابن يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا دليل
لهم ظاهرا الا الشهرة فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلا بد من ان يوقف المال ويهلك
الايتام من الجوع والتمسك بالاخبار الواردة في ان كل رحم يرث نصيب من يتقرب به لا يعطي
الا ان لكل واحد من الفريقين نصيب ذي الرحم ولا يعطي كيفية القسمة بينهم بانفسهم والعمل
بعموم اية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه السيد ومن تبعه فمع انه يوجب الرجوع الى
قول السيد في الاصل وانه في نفسه ممنوع لكون الاولاد حقيقة في ولد الصلب انما هو ظاهرهم

ايه ولا تجري فيه عندهم فلابد للاخباريين هنا من بيان دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط وارشادهم اياناسبيل الاحتياط اذا كان الفريقان كلاهما ايتاما صغارا فقارا لاحيلة لهم في المعيشة الا اخذنا لهم وبالجملة من سلك سبيل الفقه واطلع على احكامه وغاثر الناس ولاحظ وقايعهم المختلفة ومقتضياتهم المتناقضة وتتبع الادلة وموادها وتامل فيها حق التامل وميزها حق التميز وعرف الفرق بين زمان المعصوم وغير زمانه تعلم ان ما ذكره الاخباريون محض كلام بلا تحصيل ولو فرضنا في مسئلة قيام الشهرة في احد طرفي المسئلة وخبر الواحد في الطرف الاخر من دون عامل او مع عامل نادر فعلى الاخباري ان يثبت ان ادلة حجية خبر الواحد يشمل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال لا اقول بنفي العمل ولا بوجوبه بل التوقف والاحتياط فاقول كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل اقول لك هنا كلاما هو بمنزلة السر المختار العاملين بالظنون في امثال ذلك وهو ان العاقل البصير لابد ان يلاحظ مضار طرفي الفعل والترك في كل ما يريد ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة منها الاجتناب عن مشاورة عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات فان الاحتياط عن النجاسة حسن لكن الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك مما ليس هنا مقام تعداده ايضا حسن بل احسن وكذا الاحتياط في الفتوى والعمل حسن لكن اقامة المعروف واغاثة الملهوف ودفع المفاسد وقطع الدعاوي بين الناس والاصلاح بينهم ايضا حسن بل احسن وهكذا فاذا ورد عليك مسئلة وتردد امرك بين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك وان تحتاط فكلما تحتاط في الفتوى والعمل بالظن من جهة ما دلك عليه من الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وبتذكرها تتثبط عن الدخول فيه فتذكر ايضا ما ورد عليك من الايات والاخبار الدالة على اقامة المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق وان التسبيب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون ذلك من جهة الوسواس وتسويل الشيطان فان الشيطان ايضا قد يصير غالبا صالحا متنسكا لاجل تغرير الصلحاء والعباد الا ترى انه يوسوس في احكام النجاسة ونية العبادات الى ان يحمل الانسان على ترك العبادات فيصير مناديا عن طاعة الله ولا يتعرض لحال امر الانسان في الاجتناب عن المحرمات المالية وحقوق

الناس وغيرها

الناس وغيرها فترى الوسواسيين مجتنبين عن الطاهر اليقيني بسبب احتمال القرب بالنجس ولا يحتاطون ابدا عن اكل لحوم السوق مع ظهور ان اكثر الجزادين ممن لا يعتمد على دينهم وتورعهم بل ولا يدرون كثير منهم مسائل الذبح والتذكية فلعله اكل لحم الميتة غالبا وكذلك لا يحترزون عن اكل السكر بل ولبس منسوجات اهل الكفر مع ان الغالب انهم ملاقوها بالرطوبة وكان عدم التنزه عن النجاسة يوجب الهلاك فكذلك اكل الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص فربما يظهر لفقيه لزوم القصاص ويحتاط لاجل التحرز عن الدخول في احكام الدماء وينسى عما ذكره الله تعالى في كتابه ان في القصاص حيوة وعن النظر الى حال اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم وان ترك ذلك ربما يوجب زيادة قتل النفوس وغير ذلك بل اقول لك انه ربما يكون ظن احدهم متاخما للعلم بل يصير الى حد العلم العادي ولا يجترئ على فتوى القصاص فان سالته عن ذلك يجيب بانه يخاف الله عن سوء الحساب وان تتبعت حاله لا تجد يقينه بالمعاد وعذاب جهنم اكثر مما ظهر له من حقيقة الامر فكيف يصير الفرع زائدا على الاصل وبالجملة لابد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى الهوى ومتابعة النفس والاطاعة للشيطان ومع هذا كله فلا تغتر بما نهيتك عن التزام الاحتياط ويصير ذلك سببا للمسامحة في الدين والمساهلة في الفتوى فان ذلك ايضا من الموبقات المهلكات ومن اعظمها بل عليك بالاقتصاد وبذل الجهد والوسع ثم العمل على مقتضاه الثالث ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب ورد بمنع ان مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب الدلالة من الشارع على ما يتوقف عليه التكليف يرفع ظننا الضرر عند صدق الخبر مع انه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولا يمكن ان يقال انه مخرج بالاجماع لان الدليل العقلي لا يتخلف بحسب مظانه ولابد ان يكون مطردا وربما يمنع وجوب دفع الضرر المظنون بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد لان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات اقول مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف مرة وانحصر طريق معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز تركه بان يتمسك بالاصل براءة

الدليل الثالث

الايراد عليه

الجواب عنه

الذمة عن هذا التكليف ذمانطنه حراما او واجبا فيظن ان الله يؤاخذ على مخالفته وظن المؤاخذة
موجب لوجوب التحرز عقلا ولا دليل لمنع ذلك وما ذكره من التسديد فيه ان وجوب نصب الدلالة القطعية
بالخصوص على الشارع ح ممنوع وهو اول الكلام الا ترى ان الامامية تقول يقولون بوجوب اللطف على
الله تعالى ونصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ودفع المفاسد والاصلاح بين الناس واقامة المعروف
ومع ذلك مخفى عن الامة وان كان بسبب ظلم ظالميهم وكما ان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل
وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكذلك ظن المجتهد بقولهم ودينهم وشرائعهم صار نائبا عن يقينهم
بها وكما كان يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة اعلمهم بها وان لم يكن
محتاجة اليها فكذلك يجب للمجتهد الاستعداد بجميع الاحكام بقدر طاقته لرفع احتياج الامة عند بالفعل
احتياجهم وان لم يكن فعلية الاجتهاد واجبا ولا ريب انه لا يمكن له تحصيل الكل باليقين فناب ظنه
مناب يقينهم ولما لم يمكن اثبات اليقين بحجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب في زماننا لما اشرنا
اليه سابقا فغاية الامر حصول الظن بحجيتها لنا والاعتماد على اصل البراءة قد عرفت حاله وكذلك
التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم اذا فرض عدم حصول الظن للمجتهد في مسئلة اصلا
فيرجع فيها الى اصل البراءة لا يقال انه على هذا التقدير يرجع مآل هذا الدليل الى الدليل الاول
لان مرجع الدليل الاول الى لزوم تكليف ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد و
مرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر وهو لا مع انه منقوض برواية الفاسق
فيه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام اذ اشتراط العدالة معركة للاراء
والاستدلال بالاية غايته الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن كما مر مع ان الشيخ صرح بجواز العمل
بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه ولا ريب ان ذلك من القرائن الداخلة لا القرائن
الخارجة مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر الضعيف المعتضد بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك
لا يفيد الا الظن وغايته ان يثبت حجية هذا الظن بما ورد من الاخذ بالمشهور بين الاصحاب وهو ينسب ره
مع انه قد يعارض بغيره من المرجحات ظن حاصل من خبر الواحد بل من الترجيح الحاصل بين مختلفاتها
وقد عرفت حاله والحاصل انا ان لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به
او لحصول الظن بعدمه لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهكذا يقال اذا اورد النقض بالقياس لانه

القول

بل نقول ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤديه الى الظن بالحكم من الادلة التي يتداوله الا
خبر الفاسق مثلا او القياس وذلك اما لانهما لا يفيدان الظن فذلك هو علة منع الشارع
عنهما او لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق
الظن وهذا الكلام يجري في الوجه الاول ايض لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن
بعد انسداد باب العلم فلا معنى لاستثناء الظن الحاصل بالقياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق
وانسداد باب العلم من الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب
جواز العمل بما يفيد الظن يعني في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل
على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن لا انه يوجب جواز العمل بالظن المطلق بل لانه
النفس الامري وهذا المعنى قابل للاستثناء فيقال ايض انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه
ويدل على مراد الشارع الا القياس وبعد منع القياس من البين فاذا تعارض باقي الادلة وضعه
المفيدة للظن في نفس الامر وبلاحظ القوة والضعف بل لا يبقى ح ظن ضعيف
بل القوي يصير ظنا والاضعف وهما كذلك ويمكن ان يقال ان في موارد القياس لم يثبت
انسداد باب العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى
القياس فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم بانه اي شيء هو ففي تعيينه يرجع الى سائر الادلة وان كان مؤداها عين م
مؤداه فليتامل فانه يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل الى الحكم
الا به فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء بعد انسداد باب العلم حتى بالقياس ايض فما المناص
في العمل والتخلص من لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البراءة فلم لم تعمل به اولا قلت
المناص ح هو المناص حين تعارض الادلة ولم يترجح شيئا مع وجود الادلة المعلومة الحجية
فيتوقف في الفتوى او يبني على اصل البراءة فكذلك فيما الظنون الغير المعلوم الحجية اذا
تعارضت او فقدت فيتوقف او يعمل على اصل البراءة وعدم جواز العمل باصل البراءة اولا
لان الثابت من الادلة ان جواز العمل عليه موقوف على الياس من الادلة وبعد الفحص فكما
يعتبر العمل عليه بعد الياس عن الادلة الاختيارية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فان
قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة عند انحصار العمل في مثل القياس او غيره من الظنون التي

[illegible]

لم يثبت حرمته بالخصوص ايضا بعد منع بقاء التكليف ح ايضا ملت ما دل على حرمة العمل بالقياس
او غيره من الظنون ايضا ليس بابو نه دلالة او اشمل افرادا او قانا ما دل على بقاء التكليف
الى اخر الابد فغاية الامر عدم الوجوب فما الدليل على الحرمة ثم اجدد المقال في هذا المجال
ليظهر جلية الحال وانه لعزا الجهدي فاقامة الدليل على الظنون واثبات العلم في حجية
(اسلم اقتصر باخذ من الالويين التقصير والمنعة)
بعضها بالخصوص بمنزلة الا ما غيرها انه لا ريب ولا شك ان الله تعالى بعث رسولا وانزل
كتابا وسن شرايعا واحكاما واراد من عباده العمل عليها وطريق ابلاغ الحكم الى العباد على
ما هو وفق مجرى عادة الله انما هو بالنطق والكلام غالبا ونطقه تعالى مع عباده ليس الا بلسان
رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم او بحكمه بنفسه وبيانه اياها بلسانه الشريف فما حصل العلم
بمراد الله للمخاطبين المشافهين من الكتاب او سنته فلا كلام منه وفي انه حجة على العباد
ويجب متابعتهم وحصول العلم من الخطاب ولو بضميمة المقام مما لا يدانى امكانه ريب وشك
وكذلك ما حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقايق والمجازات بحمل الالفاظ على حقايقها
عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القراين في الحمل على المعاني المجازية لان ذلك كان
طريقة العرف والعادة من لدن خلقة ادم الى يومنا هذا وانهم كانوا يبنون المحاورات
على ذلك ويعلم ذلك بملاحظة احوال العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع اكتفى في المحاورات
مع اصحابه بما حصل الظن لهم في التكاليف ايضا والسر في ذلك مع ان المحقق عند اصحابنا
هو التخطئة وان حكم الله الواقعي واحد في نفس الامر ان عمدة العباد في الدين والايمان
بالله هو اصل التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على
تحمل المشاق الواردة من قبله تعالى فالاحكام الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية المتاصلة
الناشية من المصالح النفس الامرية لكن العمدة في تاسيسها هو الابتلاء والامتحان وتقوية
الايمان بسبب الامتثال بها والتقرب من جهة الطاعة فاذا فهم المكلف من خطاب الشارع
فهما عليا بنفس الحكم وامتثل به فهو جامع للسعادتين اعني الفوز بالمصلحة الخاصة الكائنة فيه
والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والطاعة واذا فهم فهما ظنيا على مقتضى
محاورات لسان القوم الذي انزل الله اليهم الكتاب وبعث الرسول عليهم فهو وان فقد المصلحة

الخاصة

تجديد المقال في هذا الدليل

الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة ايضا لئلا يخلو عمله عن الاجر وفاقا
للعدل لحصول الانقياد وبدونه ايضا وبعد ملاحظة هذا التمهيد مع ما يتوهم انه كيف
(لتمهيد فهما ظنيا)
يجتمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل شيء على نهج مستقر ثابت وان المصوب
باطل والحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب وان كان حصول نفس الحكم النفس الامري لكن
يظهر من جعل الشارع مناط تفهيمه النطق بالالفاظ التي جرى عادة الله بانها لا يفيد
اليقين في الاغلب انه راض بهذا الظن ويكتفي به عما اراده في نفس الامر لانه عوض فاتت المصلحة
ايضا كما عرفت فهذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف
بينهم قائلين ان الظن في موضوعات الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان
هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه فان كان
نقله بمعناه بعنوان ان مراده الواقعي صار يقينيا لهم وعلموا انه اراد ذلك لا غير فلا كلام فيه
ايضا وان كان نقله بلفظه بمعنى انه حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فالاشكال ح
في ان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور حجة عليهم ام لا فنقول ح ان هذا
اللفظ على قسمين قسم يحتمل ان يكون مما يقصد به بقاؤه في الدهر والاستفادة منه كتاليفات
المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما يقصد به تفهيم المخاطبين وان كان غيرهم ايضا
مشاركين لهم في اصل الحكم فاما الكتاب العزيز فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول
وذلك لانا وان لم نقل بعموم خطاب المشافهة للغائبين كما حققناه في محله لكنا نقول بان
الله يريد من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل بمقتضاه خلافا للاخباريين كما بيناه سابقا
فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان طريقة العرف والعادة في تاليف الكتاب وارسال
المكاتيب والرسايل الى البلاد البعيدة سيما مع مخالفة الالسنة ومباينة الاصطلاحات واختلاف
يقتضي ذلك فان المصنفين واهل المكاتيب والرسايل لا يريدون ممن يبلغ اليه كتابهم الا
العمل بمقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم فالذي يجب على الله ان يكتفي عنا بما نفهم من كتابه
اما يقينا او ظنا ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا عليا لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز من باب
القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية ولانا في

ذلك تعلق الغرض ببقائه ابدا الدهر لحصول الاعجاز وسائر الفوائد مع ذلك ايض فان قلت
ان اخبار الثقلين وغيرها مما يدل على العرض على الكتاب يفيد ان الكتاب من القسم الاول قلت
اولا ننقل الكلام الى تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال بها فيما نحن فيه موقوف على ان يكون
تلك الاخبار من قبيل القسم الاول لا من باب مجرد الخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانيا انه
لا قطع لنا بكونها قطعية الدلالة بالنسبة الى المشافهين في هذا المعنى كما ذكرنا القدح من الاخباريين
في دلالتها وان كان خلافا للظ فان غايتها الظن بكون جواز العمل بما يظن من جهة الكتاب
جائزا لهم ولا قاطع بحجية هذا الظن ويمكن ان يكون المراد تمسكوا بها اذا فسرها الائمة كما قطع
ذكره الاخباريون وان كان خلاف الظ وان سلمنا ان تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض
مع قراين خارجية يفيد القطع بجواز العمل بذلك ايض لا يفيد الا جواز العمل في الجملة واما لو
حصل ظن اقوى من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد وغيره من الادلة التي لم يثبت حجيتها بالخصوص
فلا قطع لوجوب العمل على ظاهر الكتاب ح واما السنة المعلومة الصدور عنهم ع فيحتمل ضعيفا
ان يكون مثل المصنفات والمكاتيب ولكن الاظهر ان يكون المراد منها تفهيم المخاطبين و
بلوغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغهم ومع ذلك فلا يعلم من حاله رضاه بما يفهم الغير
المشافهين حتى يكون ظننا معلوم الحجية فهذا القدر الذي يمكن ان يقال ان هو الظن المعلوم
الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيته بل هو من الادلة الظنية كما اشرنا
وسنشير اليه في محله واما الخبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به اذ اقوى
ادلته الاجماع وهو على فرض تسليمه لا يثبت الا حجيته في الجملة وفي زمان خاص اذ حجيته في الاعصار د في نوع خاص م
المتاخرة عن زمن الصحابة غير معلوم وكذلك القدر المسلم منه خبر العادل والمسلم من العادل
المعلوم العدالة والمسلم منه ما لم يعارضه مثله او لم يعارضه اضعف منه اذا كان معمولا بها
وهو مهجور او لم يشتهر السوانح من المعارضات والاشكالات في علاج التعارض وغيره مما
ليس هنا محل البسط وقد اشرنا الى بعضها في مباحث التخصيص وغيرها واكثر هذه السوانح يعود
الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايض باعتبار حصول العلم بالتخصيص والتقييد
بالنظر الى العمومات في الجملة واحتمال ورودها فيما لم نطلع عليه فيجب الفحص الى ان يحصل الظن بعدم البحث م

كلام في

كلام في محله لما بينا انها من الخطابات الشفاهية المقصودة منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان باب م
يكون معهم من القراين ما يفيد ان المراد خلاف ظاهرها كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره و
احتمال ان يكون من هذا الباب ايض يكفي وثبوت اشتراكنا معهم في اصل التكليف بالاجماع لا يوجب
اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة وتوجه الخطاب الينا ولا اجماع على مساواتنا
في العمل بالظنون الحاصلة منها لنا فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجرد كلام
لا يحصل منه الفقه فبعد حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات المجملة كيف يمكن تحصيل
العلم بها بمجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون راويه عادلا على النهج المتفق
عليه مع كونه غير معارض بشيء اخر خاليا عن السوانح التي لا مناص عنها الا بالعمل بالظن مع انه
لو لم نقل بامتناع وجوده في اخبارنا فهو في غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي اخر يدل على
حجية الظنون الحاصلة من جهة المعالجات ان لم نقل بامتناع وجوده في اخبارنا كما لا يخفى سيما
مع ملاحظة الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج التعارض بينها وكذلك الكلام في الكتاب والسنة
المتواترة باللفظ مع غاية ندرة مدلولها وكذلك اصل البراءة ان سلمنا كونه ظنا معلوم الحجية
اذ العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه او ظنا اخر ممنوع ودعوى الاجماع على حجيتها
حتى فيما نحن فيه غير مسموعة ونقل الاجماع لا يفيد الا الظن لو ثبت فيصير حال الظنون المعلوم
الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي
بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيلات فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها
لا يفيد فيها اذ العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد في
الجملة ايض مع عدم العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا بضميمة ما لا مناص عنه في علاج الاختلافات
الحاصلة من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدينا فيما نحن فيه من العلم باحكام الله مع الاجتناب العلم م
عن العمل بالظن لا يعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك غالبا الا مثل من يتكلف في جعل احدى مقدمتي
قياس قطعيا مع كون الاخرى ظنيا فهل ينفع ذلك في صيرورة النتيجة قطعية او من يحصل العلم في
بعض اجزاء الصلوة مثلا مع كون ساير الاجزاء ظنية فهل ينفع ذلك في صيرورة صلوته يقينية صلوته
مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا بذاته وغير مفيد منفردا في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من

جهتنا الظنون المعلوم الحجية مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن
ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقينا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص عن العمل بالظن الا ما اخرجه
الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما فمن جميع ما ذكرنا ثبت حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل
المعتمد في اثبات حجيتها ثم قد ظهر لك بما حققنا في المقام انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وفروعه
في جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط القطع في الاصول نعم لا بد في اثبات حجية ظن المجتهد
من دليل قطعي وسنشير في موضعه انه من الاصول الكلامية لا من الاصول الفقهية واذا صار ظنه
حجة فلا فرق بين الاصول والفروع وسيجيء توضيح زيادة لهذا في مباحث الاجتهاد والتقليد
فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد وهو ايضا من وجهين احدهما هو الدليل على
حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل وهذا ما ذكرنا في خامس الادلة وثانيهما في نفي حجية خبر
الواحد بالخصوص اما الاول فهو الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك
فان النهي والذم على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن بالفرض والجواب
اما عن اية النهي فانها مختصة بالنبي صلى الله عليه وآله ولا دليل على مشاركة غيره له في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب به شفاهي فلعله
كان قرينة تدل على خلاف المقصود من اختصاصها باصول الدين او بما ينسب الى المسلمين كما يظهر
من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومن ارادة المعنى الراجح
من العلم مجازا مع ان اشتراط الاعتبار للمسائل انما هو الاجماع والضرورة وكلاهما منفيان في
موضع النزاع وهو صورة انسداد باب العلم وايضا التمسك بهذه الاية يفيد حرمة العمل بالظن
فالتمسك بالظن الحاصل بها هو ما نفاه نفس الاية وكلما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ودعوى
قطعية حجية الظن الحاصل من الكتاب قد عرفت الكلام فيه وانه ليس بثابت في الاصل وعلى فرض الثبوت
فلم يثبت فيما كان هنا خبر واحد يدل على حكم بالخصوص مع ان الاية انما تفيد العموم لو كان
كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة فلا ينافي جواز اتباع بعض الظن واما مثل قوله تعالى لا يحب كل مختال
فخور وشبهه فخلاف الاصل فان الظاهر من ليس كل انه سور للسلب الجزئي واما عن اية الذم فمع انه يرد عليه
بعض ما ذكر منها انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلنا بان السبب والمحل لا يخصص
اللفظ

اي ادلة النافين
الاول
الثاني
الجواب
سلمنا لكن الخطاب به

اللفظ سلمنا العموم في جميع الايات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها لان الخاص مقدم على العام
واما الثاني فهو ما ذكره السيد في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد
وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة ولانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب
ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة
ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في
الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل
من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد
مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر
الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية
وموافق لهم بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون
به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذي يعرض على
التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من
الصحابة المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا
يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا
من تقية وخوف وما اشبه ذلك هكذا نقله عنه في المعالم والجواب عنه منع ما ادعاه ولا يحصل
لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك لو لم يحصل على عدمه والاتكال على نقله الاجماع رجوع الى
العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لو لم ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا
انقطاعه كما مر فالقدر المسلم منه في زمان اصحاب الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل
ولبعضهم لعدم تمكن كثير منهم من العلم ايضا ووجه امتناع اصحاب الائمة عن العمل باخبار الاحاد
لعله كان لاجل تمكنهم بل الظاهر ان السيد ايضا كان متمكنا لقرب عهده بصاحب الشرع ووجود
القراين والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا وبالاخبار
المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فيعول فيه على اجماع الامامية وفي سائر المخالفات يرجع الى التخيير
بين الاقوال وانت خبير بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه بشيء مما ذكر فكيف يكون لنا

الدليل الثاني
قال السيد
اي في جواز العمل
الجواب

متحدة مع حال السيد واصحاب الائمة ع مع ان السيد ايضا يكتفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا
اذا اردنا اثبات حجية خبر الواحد في امثال زماننا وكان غرضنا ابطال القول بحرمة العمل به في امثال
هذا الزمان واما اذا اردنا اثبات جواز العمل به مطلقا ومع تمكننا العلم فيحتاج الى تتميم الادلة المخصوصة
باثبات حجية الخبر الواحد مطلقا والظاهر من الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة هو ذلك بقي الكلام
في تحقيق الحق في هذا الاجماع المدعى على طرفي النقيض من السيد والشيخ ومجرد ذلك المخالفة فاعلم
ان انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهبا للامامية وعلى ذلك ينزل
دعوى السيد وان غفل في دعوى تتميم الدعوى وذكر في المعالم في وجه المخالفة في الدعويين
ان السيد كان اعتماده في هذه الدعوى على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين والعمل بخبر الواحد
بعيد عن طريقتهم حتى قال بعضهم باستحالته عقلا وتعويل الشيخ والعلامة كان على ما ظهر لهما
من حال علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في
المسائل الفقهية واقول الذي هو صريح كلام الشيخ في العدة موافقته للسيد في انكار الامامية العمل
بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه المخالفون في كتبهم واما الذي رواه اصحابنا الامامية
في كتبهم وتداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها وصاحب المعالم اما بعد ما ذكر في وجه الدعويين
ما ذكرناه اولا كتب في الحاشية ان ذلك كان قبل وقوفه على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية وجهها
ما نقلناه عن الشيخ واستبعده عن الصواب لان الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الاحاد لا
يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم وانتفائها في غيرهم كاف في الاضراب
عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر واحد يروونه اقول ويمكن دفع الاستبعاد بان الامامية
لما كانوا مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى
على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن جندب اختلق رواية عن رسول الله ص با
معاوية فاعطاه اربعمائة الف درهم بان اية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت في شان علي ع
واية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا غيره من المعروفين بالكذب وما
كانوا متمكنين عن التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاختاروا في ذلك
مناصا واعتمدوا في احتجاجاتهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك

عن طعنهم

عن طعنهم فاشتهر بينهم هذا المطلب هذا الاشتهار حتى ظن السيد ونظراؤه ان ذلك كان مذهبا
لهم في خبر الواحد وان كان من طرق الاصحاب في فروع المسائل والحق ان النقل انما وقع من السيد
في التعميم وان العمل باخبار الاحاد من طرق الاصحاب كان جائزا عند الامامية وعليها شواهد كثيرة
لا يخفى على المتتبع المتامل ثم ان صاحب المعالم تصدى لرفع التنافي بين الدعويين وبيان الموافقة
بين المدعيين وقال ان الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وموافقيه مخالفة السيد اذ كانت
اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين ع واستفادة الاحكام منهم وكانت
القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ره ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر
مخالفتهم لرايه فيه ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق وانت اذا تاملت كتاب العدة تعرف ان
هذا الكلام بعيد بمراحل عن الصواب وكذلك الاستشهاد بكلام المحقق ولو وجه غفلته ره انه لم يكن عنده
كتاب العدة حين تاليفه المعالم والحاصل ان في العدة مواضع متعددة من كلامه ره ينادي باعلى
صوتها ان كلامه في الاخبار المجردة عن القرائن الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون لا حاجة لنا الى
نقلها نعم خص الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية التي دونوها في الكتب المتداولة الدائرة
عند الاصحاب سواء رواها الامامية او غيرهم ايضا اذا كان سليما عن المعارض وهذا هو الذي نقله
المحقق ره عنه ايضا وانت خبير بان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة
للقطع بالصدور سيما مع تصريحه في مواضع كثيرة بما يدل على انها غير موجبة للعلم فلاحظ مع ان
كون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع لاصحاب الائمة ع لا يفيد كونها كذلك عند
الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ على انها كانت كذلك عنده هذا ولكن الحق والتحقيق ان الاعتماد
في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان
يفيد عموم حجية الكتب المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات
حجية خبر الواحد دون العلم بجواز العمل بجميعها لا نفسها غير معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى
الاجماع على حجية جميع ما في الكتب المتداولة مع ان الاجماع لا يثبت الا جواز العمل في الجملة وقطعية
حجية بعضها في الجملة مع الاجمال او الاشتباه لا يحصل منه شيء ودعوى الاجماع على العمل بجواز الذي
رخصوه في الجمع والترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية وخصوصيتها

لاختلاف وجوه الجمع والترجيح بالنسبة الى الاخبار وغيرها مما لا يخفى ولا ينبغى فظهر من جميع ذلك ان ذلك
ايضا بعد التسليم حجة اجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع فى حجية خبر الواحد حقيقة انما هو الدليل
الخامس كما اشرنا سابقا من ان بعض المتاخرين تمسك بالاخبار الواردة فى امرهم عليهم السلام بحفظ الكتب والعمل
بها فلو سلم التواتر فيها فانها ايضا لا تفيد الا الاجمال كما بينا والله اعلم **قانون** ذكر العلماء للعمل

في شروط العمل بخبر الواحد

بخبر الواحد شرايط كلها ترجع الى الراوى وهى البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة
والضبط والتحقيق ان هذه الشرايط انما تتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من الادلة الخاصة
على القول بجواز العمل به من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى
الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشرايط بل الامر دائر مدار حصول الظن فح فاشتراط هذه الشرايط
لا بد ان يكون للتنبيه على ان الخالى عن المذكورات لا يفيد الظن او لبيان مراتب الظن لاثبات حجية
العمل بالخالى عن الشرايط كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق والكافر
ما لا يحصل من غيره مع قطع النظر عن القراين الخارجية ايضا وستعرف الكلام فى دعوى حرمة العمل فى
الخالى عنها فى الاكثر مع ما عرفت من الاشكال فى صحة الاستثناء فيما ذكرناه فى استثناء القياس و
اما تفصيل القول فى الشرايط فاما البلوغ والعقل فنقول الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق

الشرط الاول البلوغ والعقل

والصبى غير المميز واما المجنون الادوارى فلا مانع من قبول روايته حال الافاقة اذا انتفى عنه
اثر الجنون واما الصبى المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة المنع ودليله الاصل و
عدم شمول ادلة حجية خبر الواحد له وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان للفاسق
خشية من الله تعالى وربما منعه من الكذب بخلاف الصبى وفيه تامل وذهب آخرون الى القبول قياسا
على جواز الاقتداء به ورد ببطلان القياس اولا وبمنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم
يجيزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا اذا رواه قبل البلوغ واما بعده اذا سمعه قبله
فلا اشكال فى القبول اذا اجمع ساير الشرايط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن
تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب من ان وجه رد الصدوق ما يرويه محمد بن عيسى عن
يونس هو هذا الوجه لا غير لا وجه له واما الاسلام فنقل بعضهم دعوى الاجماع على ذلك مستندا الى

الشرط الثانى الاسلام

قوله تعالى ان جاءكم فاسق اما الاجماع فيشكل دعويه مطلقا حتى فى صورة انسداد باب العلم نعم يمكن

دعويه

دعويه فى تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل انه يمكن الاعتماد على الاجماع وان كان منقولا لو ثبت
حجية خبر الواحد بالخصوص ولو فى صورة امكان تحصيل العلم واما فى غيره فلا الا اذا اوجب نفى
الظن واما الاستناد الى الآية فان كان مستند الاجماع هو ايضا هذه الآية فلا يبقى اعتماد على
الاجماع اصلا وان كان المستند نفس الآية ففيه منع الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر المؤمن
غير العاصى بجوارحه حقيقة والاستدلال بالطريق الاولى لو ترجح ممنوع فانه قد يكون الاعتماد على
الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المحترز عن الكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من
الفاسق فلا اقل من عدم تبادر عدمه فغايته الامر التشكيك فيحتمل ان يكون الكافر فاسقا ولما كان الحكم
معلقا على الفاسق وهو اسم لما هو فى نفس الامر كذلك كما سنبينه فيشترط قبول الخبر بعدمه ولا
نعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهالة كما قد يكون فى كون الشئ من الافراد المعلوم الفردية
لمفهوم فقد يكون فى كون الشئ من افراد ذلك المفهوم مطلقا وهما سيان فيما نحن بصدده ويمكن
ان يقال مع تسليم صدق الفاسق على الكافر ايضا لا يدل الآية على عدم قبول روايته اذا كان ثقة
لان معرفة نقته نوع تثبت فى خبره ولو كان اجمالا كما سنبينه فى خبر المخالفين فلا ثمرة يعتد بها فى
خصوص العمل برواياتنا وان كان له ثمرة فى غير الرواية المصطلحة مما يحتاج اليه فى الموضوعات واما

وكيف كان

الشرط الثالث الايمان

الايمان فالمراد به كونه اماميا اثنى عشريا فالمشهور بين الاصحاب اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا والكلام فيه مثل ما تقدم بل الظهر ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالف
ولا ساير فرق الشيعة وقال الشيخ فى العدة بجواز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا اذا
لم يكن فى روايات اصحابنا ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما روى عن الصادق ع انه قال
اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما رووه عن على ع فاعملوا
به ولاجل ما قلناه عملت الطايفة بما رواه جعفر بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج
والسكونى وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه ورد بمنع صحة
الرواية التى استدل بها الشيخ وبمنع اجماع الطايفة على العمل بخبر هؤلاء لو اريد من عمل الكل
اجماعهم سيما اذا انفرد بعض العامة بروايته لاحتمال ان يراد من قوله رووه اجماعهم على روايته
وما ذكرنا سابقا من حصول تثبت اجمالى يجرى هنا فيهم وثقة الاصحاب منهم كالسكونى فان

المحقق فى المعتبر وثقه فى مسائل النفاس وكذلك غيره واما على البناء على الدليل الخامس فالامر اوضح

مما بيناه واما سائر فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم فقال الشيخ ايضا فى العدة

ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان

متحرزا فى روايته موثوقا به فى امانته وان كان مخطئا فى اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة

باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران وعلى بن ابى

حمزة وعثمن بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم

يكن عندهم فيه خلافه ورده المحقق بانا لا نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء ولعله

اراد منع اجماعهم على العمل وانه لا حجة فى عمل البعض والا فلا مجال لانكار العمل مطلقا واختلف

كلام العلامة ففى الخلاصة اكثر من قبول روايات فاسدى المذهب مع اشتراط الايمان فى التهذيب

ونقل صاحب المعالم عن والده فى فوائد الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سال والده عن ابان

بن عثمان فقال الاقرب عندى عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جائكم فاسق بنباء ولا فسق اعظم

من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشى من ان ابان كان من الناووسية والاظهر

قبول اخبار الموثقين منهم اذ لو قلنا بصدق العدالة مع فساد العقيدة وعدم الملازمة لفسق

عليهم فيدل على حجيته مفهوم الاية كما سيجيء وان لم نقل بذلك وقلنا بكونهم فساقا لاجل عقائدهم

فيدل على الحجية منطوق الاية لان الوثوق نوع من التبين سيما مع ملاحظة العلة المنصوصة فى الاية وهى الاصابة

فان التبين انما يحصل بتفحص حال كل واحد واحد من الاخبار او بتفحص حال الرجل فى خبره فاذا

حصل التبين فى حال الرجل وظهر انه لا يكذب فى خبره لاتحاد العلة وان ابيت عن ذلك مع ظهوره

فالعلة المنصوصة يكفى فى ذلك واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح واما العدالة فهى

فى الاصل الاستقامة والاستواء فالكيفية الحاصلة من تعديل القوى النفسانية وكسر سورة كل

منها بعد ضلها وانفعالها من الطرفين بحيث يحصل شبه مزاج منها تسمى عدالة فاما القوة العاقلة

اذا اعتدلت بين طرفى افراطها وهو الجربزة وتفريطها وهو البلادة تسمى حكمة والقوة الشهوية

اذا اعتدلت بين الشره والخمود تسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين التهور والجبن

تسمى شجاعة وحلما واما فى عرف الفقهاء والاصوليين فالمشهور بين المتاخرين انها ملكة فى النفس تمنعها

من فعل

من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة يعنى ما يدل على خسة النفس ودنائة الطبع

والهمة بحسب حاله سواء كانت صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقتها او مباحة كالبس الفقيه لباس الجندى

والاكل فى الاسواق فى بعض الاوقات والازمان والكاشف عن تلك الكيفية هو المعاشرة المطلعة

على تلك الملكة يقينا او ظنا او شهادة عدلين والمختار الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور الصلاح و

كون الشخص ساترا للعيوب مجتنبا عن الكبائر مواظبا للطاعة على ما اشتملت عليه صحيحة عبد الله

ابن ابى يعفور المروية فى كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره اما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور

الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام فى الخلافات فى معنى العدالة

والكاشف عنها وادلتها ونقضها وابرامها مذكور ورد ناه فى كتب الفقهية فالمهم اشتراط العدالة فى قبول

الرواية واكتفى الشيخ بكون الراوى ثقة متحرزا عن الكذب فى الرواية وان كان فاسقا بجوارحه و

هذه عبارته فى العدة فاما من كان مخطئا فى بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة

فى روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة فى الرواية

حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل

ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم وعن ظاهر جماعة من متاخرى الاصحاب الميل الى

الى العمل بخبر مجهول الحال كما هو مذهب بعض العامة والظاهر ان هذا القول ليس من جهة اختيار

هذه الجماعة الاكتفاء فى الكاشف عن العدالة بظاهر الاسلام وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب

بعض العامة بل لان اية التبين وغيرها تدل على جواز العمل بخبر المجهول وان لم نقل بكونه عادلا

بسبب عدم ظهور الفسق حجة المشترط قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء الاية وجه الدلالة ان الفاسق

هو من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق فاذا اوجب التبين عند خبر من له هذه الصفة فى الواقع

فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضى اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل

فى نفس الامر فيجب فيما يجب عنه من رواة الاخبار لان فرض كون الراوى فى اول سن البلوغ مثلا

بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان التكليف بمقدار يحصل له الملكة ولم يصدر

عنه فسق ايضا فرض نادر لا التفات اليه واما فى غير ذلك فهو اما فاسق فى نفس الامر او عادل و

الواسطة انما يحصل بين من علم عدالته ومن علم فسقه وهو من يشك فى كونه عادلا او فاسقا وذلك

الواسطة انما هو فى الذهن لا فى نفس الامر وبالجملة تقدم العلم بالوصف لا مدخلية له فى ثبوت الوصف
والواجبات المشروطة بوجود شئ انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده فانما بالنسبة
الى العلم مطلق لا مشروط مثلا ان من شك فى كون ماله بلغ حد الاستطاعة الحج لعدم علمه بمقداره المال لا
يمكنه ان يقول انى لا اعلم انى مستطيع ولا يجب على شئ بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة
او فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة فى ان هذا المال هل يكفيه فى الاستطاعة ام لا فالاصل عدم
الوجوب ح فمقتضى تعليق الحكم على المتصف بوصف فى نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه
فاذا قيل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضى ارادة السؤال عن جمع الوصفين لا
الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه ويؤيده التعليل المذكور فى الاية فان الوقوع فى الندم يحصل بمعول
خبر من كان فاسقا فى نفس الامر وان لم يحصل العلم به منه واما خبر العدل وان ظهر كذبه فيما بعد فلا
ندم عليه ولا ذم منه على عدم الفحص لانه عمل على مقتضى الدليل ومقتضى طريقة العرف والعادة
بخلاف المجهول الحال ومن حكاية التعليل يظهر ان فى صورة فرض ثبوت الواسطة ايض لا يجوز العمل
لعدم الاطمينان بخبر مثله فهو قد يوجب الندم ايض مع ان العلم بحقيقته متعذر لعدم امكان العلم
بانتفاء المعاصى الباطنة عادة وقد تصدى بعضهم لبيان ان المراد الفاسق النفس الامرى
بما لا كرامة فيه فقال اذا علق امر بشئ فالظ ان المراد ما هو مدلوله لا ذلك الشئ بحسب الواقع
فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر
لا بحسب معتقد المخاطب والا اتفق من الكلام الذى لا قرينة على ارادة افادة معنى الخبر المفاد دون
افادة معنى الخبر وانحصر الافادة ح فى افادة لازم معنى الخبر وايض لو كان المراد هو مدلول
الكلام بحسب معتقد المخاطب لصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمجرد عدم اعتقاده بما اخبر به
(وهو الكلام المتكلم المخاطب بانه عالم بما اعتقاده)
وايض ليس اثبات المتكلم تحقق صلاح زيد مثلا فى نفس الامر اثباتا لما اخبر به وايض لا يصح طلب
الدليل عما اخبر به ولا اتى ح بمنزلة ان يقول اقم الدليل على انى معتقد لصلاح زيد وبطلان
اللوازم اظهر من ان يحتاج الى بيان فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر
انتهى وفيه ما لا يخفى من الاشتباه بين النسبة الخبرية المصرحة واللازمة للنسبة التقييدية الكائنة
(وحاصل الجواب ان كلا منافى النسبة التقييدية لا فى النسبة الخبرية كما ذكرت)
فى كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة الى ذاتيهما او الوصف العنوانى الثابت لهما فان

معنى

معنى قولنا زيد صالح ان ما هو زيد فى الواقع صالح فى الواقع وكلمة فى الواقع فى الموضعين
قيد لطرفى النسبة والمراد بالواقع هنا مقابل اشتراط علم المخاطب لا مقابل الامكان والواقع
فى الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة الخبرية فلا يلزم ان يكون
(مستند عن فرض فيه التردد)
مقيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية
لافادة هذه النسبة ولا يجرى فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم انحصار
فايدة الجملة فى افادة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة فى
كلام ممنوع وان كان بطلان اللوازم ظاهرا حجة القول بالعمل بخبر مجهول الحال ان الله
تعالى علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعى وان لم يعلم به والا لزم
التكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس بالرد
للزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل فيجب القبول ومما بينا يظهر لك جوابه
(الفاسق)
من ان المراد بالفاسق هو الفاسق النفس الامرى وبعد امكان تحصيل العلم به او الظن فلا يلزم تكليف بما
لا يطاق وقد يتمسك بالاصل فى نفى الفسق وهو باطل لان الاظهر ان العدالة والفسق امر
وجودى فالاصل بالنسبة اليهما سواء مع انه معارض بغلبة الفسق فى الوجود وانه مقتضى
(وجوده)
الشهوة والغضب اللتين هما غريزتان فى الانسان والراجح وقوع مقتضاهما ما لم يظهر عدمه
(الحال)
والحاصل ان مجهول الحال ملحق بالفاسق فى الحكم واما قبول قول المسلم المجهول الحال فى التذكية
والطهارة ورق الجارية ونحوها فهو من دليل خارجى من القواعد المقتضية لحمل فعل المسلم
وقوله على الصحة مطابقة للاصل فى بعضها واما اخراج الخبر والشهادة من البين فلانهما
مختصان بالدليل الخاص والسر فيهما انهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا ولذلك لا يسمع
قول المدعى بمجرده ولو كان عدلا واما حجة الشيخ فالظ انها ايض اية التثبت لا ما فهمه صاحب
المعالم من كلام المحقق الاردبيلى ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطايفة ووده تبعا للمحقق اما اولا
فبمنع العلم بحصول العمل من الطايفة واما ثانيا فبان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار
المخصوصة لا مط فلعله كان لانضمام القراين اليها لا بمجرد الخبر ولا يخفى ما ذكرناه على من لاحظ
كلام الشيخ وتامل فيه ووجه الاستدلال باية التثبت ان معرفة حال الراوى بانه متحرز عن الكذب

(حجة العمل بالخبر مجهول الحال)
يجب

في الرواية تثبتاً اجمالياً يحصل للظن بصدق الراوي فيجوز العمل به كما في اخبار الموثقين من المخالفين
وساير فرق الشيعة والظاهر كفاية الظن فان الظاهر من الآية انه اذا حصل الاطمينان من جهة خبر الفاسق
بعد التثبت بمقدار يحصل من خبر العدل فهو يكفي سيما العدل الذي ثبت عدالته بالظن و
والادلة الظنية فان المراد بالعادل في نفس الامر ما اقتضى الدليل الاطلاق العادل عليه في نفس
الامر لا ما كان عادلا في نفس الامر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واما بناء على الدليل
الخامس في امثال زماننا فالامر واضح ثم قال المحقق دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق بعيد
واستجوده في المعالم اقول وجه الاستبعاد ان الداعي على ترك المعصية قد يكون هو الخوف عن
فضيحة الخلق وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لخصوص المعصية وقد يكون لاجل الخوف عن الحاكم
وقد يكون هو الخوف من الله وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في السر والعلن بخلاف
غيره فمن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالي عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب و
التحقيق ان انكار حصول الظن مطلقا لا وجه له كما نرى بالعيان ان كثيرا ممن لا يجتنب عن اكل مال الحرام
انه يهتم في الصلوة ويترك الشرب والزنا وغيرها وكذلك كثيرا ممن هو مبتل بانواع الفسوق انه لا
يستخف بكتاب الله وساير شعايره وكذلك الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة ع كما هو
ظاهر كلام الشيخ فمجرد ظهور ساير الفسوق عمن يعظم في نظره الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول
الظن بصدقه وكذلك اذا كان طبيعته مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان ترك الكذب
محضا من جهة ان الشارع منعه واوعد عليه لا يحصل الظن به مع صدور ما هو اعظم منه مما يدل
على عدم الاعتناء بوعيداته ونواهيه فالاقوى اذن ما ذهب اليه الشيخ ويرجع هذا في الحقيقة
الى التثبت الاجمالي او الى مطلق العمل بالظن عند انسداد باب العلم ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك
حال الحسن من اقسام الخبر وان حجيته ايضا من جهة حصول التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكروه
في مدح الرجل فيتبع ما افاده دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه اذ لا اعتماد ولا
ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو ويزيد في الحديث او ينقص او يغير او يبدل بما يوجب
اختلاف الحكم واختلال المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد يحصل الاشتباه
بين السند الصحيح والضعيف وغير ذلك والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا والا لما

الشرط الخامس الضبط

عالما

صح العمل على الخبر الا عن معصوم عن السهو والخطاء وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر ومفهوم
الاية المقتضي لقبول خبر العادل مطلقا مخصص بالضابط لاشعار المنطوق به من حيث التعليل والاجماع
ظاهرا واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح ومراد علماء الرجال حيث يقولون
في مقام التزكية فلان ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك اختاروا
هذا اللفظ لا يقال ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما يحققه لانا
نقول ان العدل لا يكذب عن عمد لا عن سهو فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط عنده او عن
كونه ساهيا والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام في نقل الحديث بانه بمجرد سماع الحديث
يكتبه ويحفظه او يراجعه ويزاوله بحيث يحصل له الاعتماد وان كان كثير السهو اذ ربما يكون الانسان
متفطنا ذكيا لا يغفل عن ذلك المطلب حين الاستماع ولكن يعرضه السهو بعد ساعة او اكثر في مثل
هذا اذا كتب واتقن حين السماع فقط ضبط الحديث وهو ضابط وبمثل هذا يمكن ان يجاب عما يقال
ان حبيبا الخثعمي ممن وثقوه في الرجال مع ان الصدوق روى في الفقيه انه سأل ابا عبد الله
فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ على صلوتي الحديث ويمكن ان يقال في وجهه ان كثرة السهو
في الصلوة لا ينافي الضبط في الرواية او ان المراد كثير الشك لكثرة استعمال السهو في الشك
اعلم ان معرفة الضبط ايضا انما يحصل بممارسة حال الراوي باختبار رواياته واعتبارها بروايات
الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها لها ولو من حيث المعنى فقط او بشهادة العدول
وقد ذكرنا ان قولهم ثقة شهادة على ذلك **تنبيه** المعتبر في شرايط الراوي هو حال الاداء
لا حال التحمل كما اشرنا اليه في الصبي فلا اشكال في جواز الرواية عمن تاب ورجع عما كان عليه من
مخالفة في دين او فسق في حال استقامته وكذا في عدم الجواز عمن خلط بعد الاستقامة في حال
الخلط ان كان فسقا مطلقا وعلى المشهور ان كان مخالفة في المذهب ايضا قال الشيخ في العدة فاما
ما رويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة برواياته فان كانوا ممن
عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم
فلاجل ذلك عملت الطايفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا
ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء فاما

ما يرونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ترك رواياتهم مع جهل
التاريخ الا ان يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما هو الاظهر وقد يتامل في ذلك لان خطاء مثل ابي
الخطاب لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل دعته الاهواء الفاسدة الى تعمد الكذب والظ انه لم يكن
في المدة التي لم يظهر منه الكفر بينا من غاية الشقاوة لكن جعل اخفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلتين
الى ما اراده من الرياسة واضلال الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على روايته ورواية امثاله في وقت
من الاوقات وربما يجعل هذا مؤيدا لضعف القول بكون عثمن بن عيسى وعلي بن ابي حمزة ثقتين
اقول فما نراه من اخبار امثال هؤلاء قد عمل به الاصحاب ولم يظهر لنا تاريخ الرواية فعلينا ان نرجع
الى القراين الخارجية اذ لعلهم عملوا بها لاعتمادهم على القراين الخارجية لا لكون الرواية في حال
الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القراين ايض ومن القراين المفيدة للرجحان هو عمل جمهور الاصحاب
ان المعيار في امثال ذلك قوة الظن من القراين الخارجية فلا بد من التامل والتفحص فمثل ما رويه
الاصحاب عن الحسين بن بشار وعلي بن اسباط ممن كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا واعتمد الاصحاب
على رواياتهم ومثل علي بن محمد بن رباح وعلي بن ابي حمزة واسحق بن جرير من الواقفية الذين كانوا
على الحق ثم توقفوا وروى عنهم ثقات الاصحاب وصرح اجلاء المتاخرين بقبول رواياتهم مع
جهل التاريخ فيمكن الوثوق على رواياتهم لاجل ما ذكرنا لان المعهود من حال اصحاب الائمة
كمال اجتنابهم عن الواقفية وامثالهم من فرق الشيعة وكان معاندتهم وتبريهم عنهم ازيد منهما عن
العامة سيما الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الكلاب الممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر
يتنزهون عن صحبتهم والمكالمة معهم وكان ائمتهم يامرون باللعن عليهم والتبري عنهم فرواية
ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة او ان الرواية عن اصلهم
المعتمد المؤلف قبل فساد العقيدة او الماخوذة عن المشايخ المعتمدين من اصحابنا ككتب علي بن
الحسن الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم
قال المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين والظ ان قبول المحقق رواية علي بن حمزة مع شدة
تعصبه في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظ من كونها منقولة من اصله وتعليله يشعر بذلك فان
الرجل من اصحاب الاصول وكذلك قول العلامة بصحة رواية اسحق بن جرير عن الصادق ع

فانه

فانه ثقة من اصحاب الاصول ايض وتاليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لانه وقع في زمن
الصادق ع فقد بلغنا عن مشايخنا انه كان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة
حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي
الشهور والاعوام **قانون** تعرف عدالة الراوي بالملازمة والصحبة المؤكدة حتى يظهر حاله
علما او ظنا او باشتهارها بين العلماء واهل الحديث كالصدوق فان علماء الرجال لم يذكروا له
توثيقا واشتهاره بذلك كفانا عن غيره وبشهادة القراين الكثيرة المتعاضدة مثل كونه مرجع
العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية ممن لا يروي الا عن عدل ونحو ذلك من القراين وبالتزكية
من العالم بها اما بان يقول عدل او ما يشمله او يقبل شهادته ان كان ممن يرى العدالة شرطا
او نحو ذلك واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكية او لا بد من التعدد على قولين ويبني كثير
منهم ذلك على ان التزكية رواية او شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد في ذلك من
تمهيد مقدمة وهي ان الرواية والشهادة والفتوى كلها من افراد الخبر المقابل للانشاء والشهادة
في اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما عرفه الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم فحكم الله
ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد في القواعد الشهادة والرواية تشتركان
في الجزم وتنفردان في ان المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله ع لا شفعة
فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم
اشهد بكذا لفلان وقد يقع لبس بينهما في صور الاول رؤية الهلال فان الصوم مثلا لا يختص
بمعين فهو رواية ومن اختصاصه بهذا العام دون ما بعده وما قبله بل بهذا الشهر فهو كالشهادة
ومن ثم اختلف في التعدد الثاني المترجم عند الحاكم من حيث يصير عاما للترجمة ومن اخباره عن
كلام معين والاقوى التعدد في الموضعين الثالث المقوم من حيث انه منصوب للتقويمات لا
نهاية لها فهو رواية ومن انه الزام لمعين الرابع القاسم من حيث نصبه لكل قسمة ومن حيث التعيين
في كل قضية الخامس المخبر عن عدد الركعات او الاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم لمخلوق بل للخالق
سبحانه فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا يتعداه السادس المخبر بالطهارة او النجاسة تردد من
الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهرته ونجسته لاستناده الى الاصل فيعتبر فيه ما ذكر في الاول وخلافه في الاخبار

البحث فيما تعرف به العدالة
المقالة لتحقيق قبول التزكية عن الواحد وعدم ثبوت العدالة
نقل كلام الشهيد

بالنجاسة اما لو كان ملكه فلا شك في القبول السابع المخبر عن دخول الوقت الثامن المخبر عن القبلة
التاسع الخارص والاقرب في هذه الخمسة الاخبار بالنجاسة الا ان يكون يده ثابتة عليه باذن المالك
اما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله الى الخلق فهو
كالراوي ولانه وارث النبي ص والامام الذي هو واحد واما قول الواحد في الهدية وفي الاذن
في دخول دار الغير فليس من باب الشهادة لا لانه رواية اذ هو خاص بل هو شهادة لكن اكتفي فيها
بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا قبل وان كان صبيا ومنه اخبار المراة في اهداء
العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان يشبهها
للرواية كان قويا وليس اخبارا ولهذا لا يسمى الامين المخبر عن فعله شاهدا ولا راويا مع قوله
قوله وهذه مذكى او ميتة لما في يده وقول الوكيل بعتها وانا وكيل او هذا ملكي انتهى ما
اردنا ذكره اقول ولا يخفى على المتامل في كلامه ما فيه من المسامحة في البيان واشتباهه ما هو المقصود من
من الرواية والشهادة وبيان الفرق بينهما وحكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية
دون الشهادة ان اراد بالرواية هو الخبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة الفقه بناء على حجية
خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء فهو لا يتم لانه لا معنى حينئذ للتفريعات التي ذكروها من حكاية
رؤية الهلال والمترجم وغيرهما مما ذكروه ولا لجعل التذكية رواية بهذا المعنى مطلقا كما لا يخفى
وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة لسائر افراد الخبر والغرض من الرواية هو سائر افراد الخبر فيشمل
الخبر المصطلح وغيره ايضا ففيه انه لا معنى حينئذ لاشتراط كون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا
اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بمجيء ولده من السفر سلمنا ان
اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانه اخبار عن سماع خاص او رؤية خاصة فان قول الراوي قال
النبي ص او الامام ع كذا اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر بنفس الزام الحق في الشهادة فلا وجه
لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر منه في اول كلامه ولا لتخصيص الحق بالمخلوق في
الشهادة كما يظهر من اواسط كلامه اذ قد يكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر
لاجراء الحدود وجعل هذه الامور المذكورة اخيرا قسما ثالثا ايضا ينافي ارادة المعنى الاعم والظاهر
ان مرادهم من الرواية هنا مطلق الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتقرير الواضح ان يقال كل

خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة وهو الخبر الجازم عن حق لازم للغير عن غير الحاكم ووجه ان اقوال
المسلمين وافعالهم محمولة على الصحة والصدق كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد
في الجميع وذلك فيما لا يسري حكمه الى غير المخبر واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير فيعارضه اصل البراءة
عن التكليف فلا بد في اثبات التكليف من الظن بالصدق ازيد من اصل كونه قول المسلم ليرفع الظن
الحاصل باصل البراءة وهو اما بعدالة الراوي علاوة على الاسلام او بالتثبت المحصل للظن
بالصدق فهذا خبر مثبت للتكليف وان كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم اخر او قوله وكان
في واقعة خاصة فقد ينبغي فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد
هل يفيد حجية خبر المصطلح او مطلق خبر الواحد وقد عرفت ان اية النبأ ظاهرة في الفتوى غايته
دخول الخبر المصطلح فيه ايضا واما غيرهما فلا واما اية النبأ فهو وان كان اعم من ذلك لكنه
ينافي ما ذكروه من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر فانه اعم من ذلك بل حكاية والتي هو شان نزول
الاية واقعة خاصة وهي بالشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة داخلة فيه ولذلك استدل
الفقهاء في رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه الاية وح فلا دلالة فيها على قبول الواحد
اذ مقتضاها لا بد ان يكون عادلا ان كان لا لا يجب التوقف من حيث تحصيل الصدق بل يجوز العمل
ح في الجملة وان كان من جهة كونه احد شطري البينة وذلك لا يفيد الا جواز العمل في الجملة لا
خصوص العمل اذا كان واحدا مطلقا كما هو المطلوب وارادة المعنيين معا بالنسبة الى الشهادة
وغير الشهادة استعمال للفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو باطل كما حققناه سابقا وجعل الاول
والظاهر من الاية العمل بالواحد والقول بان الشهادة مخرج بالدليل مع كون الاية واردة
فيما هو من باب الشهادة على ما هو شان نزول الاية محل اشكال سيما وهو مستلزم المنطوق
بالجزئية لان الظن الحاصل بالتثبت لا يفيد في الشهادة واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح
واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الاعتماد على الخبر الواحد من جهة انه خبر الواحد بل لانه ظن ولا مناص
عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ان هذا البناء باطل اذ ليس ذلك من باب
الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه
من باب الشهادة لعدم صدق تعريفها عليه عند التامل فان المراد من التذكية ليس اثبات حكم حق

الاكتفاء بواحد الآن في م

الاعتراض عليه

لازم للمخلوق او الخالق وافادته لذلك بالاخرة بعد العلم بالرواية كسبب للتعديل مشترك الورود
في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه لاستحالة العلم بالعدالة
عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب
قد اعتبر الواحد في بعض الموارد بل اعتبروا المراة الواحدة ايض في بعض الاحيان ولا دليل على
عدم كون التذكية مما يقبل فيه الواحد فالاولى ان يق ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية
المرجوع اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم انه يمكن
توجيه كلام الشهيد حيث قال ويتفردان فان المخبر عنه اه بان المراد ان العموم انما يوجد — توجيه كلام الشهيد
في الرواية دون الشهادة لا ان المخبر عنه في الرواية دائما يكون عاما ولم يرد ان الشهادة دائما
يكون مخصوصة وهو كذلك ومراده بيان احد المميزات لا الجميع حتى يرد ان بينهما فرقا اخر
وهو ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير البتة ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد
فيها الا على سبيل التبعية والاستلزام كالفتوى واما قوله فان الصوم مثلا لا يتشخص لمعين
فلا وجه له لان الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي المتشخص لا عموم فيه بالضرورة وذلك يوجب
اثبات حق الله تعالى وهو الصوم الخاص الحاصل في الشهر الخاص على عباده كاثبات الحد على شارب
الخمر وتوهم عموم الصايم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا ان اكثر الروايات
مفيد الحكم لموضوع مفروض وان لم يتحقق ولم يتصور تحققه كالفتاوى فقوله لا شفعة فيما
لا يقسم يعني ان كل ما وجد مما لا يقسم فحكمه انه لا شفعة فيه لا ان الاملاك الموجودة الغير المقسومة
حكمه كذلك بخلاف رؤية الهلال فانه يثبت الصوم والافطار لواجدي الشرايط من الحيوة و
العقل والبلوغ وغيرها بالفعل بل لاهل البلاد الخاصة بخلاف مثل يجب الصوم للرؤية والفطر
للرؤية وكذلك الشهادة على الوقف العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليها الوقف
بالخصوص فهو حقيقة متعين من حيث المورد وان لزمه الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف
عليه والشخاص وكذلك الشهادة على النسب فانها تثبت شيئا معينا خاصا وكذلك الكتاب
الماخر الابد يتبعه واما المترجم فهو ايض اخبار جزئي من معين شخص وتوجيه كلامه في العموم
هنا بان يق مراد المترجم ان كل من يقول بمثل هذا الكلام فمراده هذا ولا يخفى بعده واما القاسم

والمقوم

والمقوم فيظهر توجيه العموم فيه مما ذكرنا في المترجم والتوجيه فيهما اظهر من المترجم واما قوله الحاسب
المخبر عن عدد الركعات والاشواط اه ففيه ما مر هنا من عدم انحصار الشهادة في حق الخالق
ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل واحد منها ليس وظيفة هذا الكتاب وحظ الاصولي
في هذا الباب التفرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة اصلا ويطلب فيها
العدد وهو مشكل اذ كل ما ذكروه من المميزات للشهادة كثيرا ما يتخلف عن العدد فدعوى
لزوم العدد في الشهادة الا ما اخرجه الدليل ليس اولى من دعوى كفاية مطلق الخبر الا ما
اعتبر الدليل فالمتبع هو ما اقتضاه الادلة في خصوصيات المقامات الا ان يتمسك بالاكثر
وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها العدد وان ما اكتفى فيه بالواحد فانما — الفرق بين الفتوى والحكم
خرج بدليل خاص بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله تع
بان حكمه في هذه القضية كذا ومن خواصه عدم المنع من مخالفته من المجتهد والمقلد اما المجتهد
فظ واما المقلد فلان له ان يستفتي عن اخر ومع التعدد فيختار الاعلم ثم الاورع ومع التساوي
يتخير والحكم هو انشاء الطلاق والالزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيها
مما تنازع فيه الخصمان بمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد في القواعد وحكمه انه لا يجوز لغيره
نقضه وان كان مجتهدا مخالفا له في الراي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة
في شرع الاحكام هو حصول النظام وذلك ينافيه قال في القواعد فبالانشاء يخرج الفتوى لانها
اخبار والطلاق والالزام نوعان للحكم وغالب الاحكام الزام ومثل الطلاق بالطلاق
لعدم ثبوت الحق عليه وبالطلاق من ادعى رقيته بلا بينة وغير ذلك قال وبتقارب المدارك في
المسائل الاجتهادية يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب وقتل المسلم بالكافر فانه لو
حكم به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم
بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها ح بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذلك والا فهي فاسدة وكذا
الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه وان الميراث لا خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم
غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه فالحكم
المجرد عن اتصال الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان

فی محلّ الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة علی امرین احدهما من مصالح المعاد والاخر من مصالح المعاش
کالحکم بصحة حجّ من ادرک اضطراری المشعر وکان ناسیا فانّه لا اثر له فی برائة ذمّة النائب فی نفس الامر
ولکن یؤثر فی عدم رجوعهم علیه بالاجرة انتهی وسیجیء تحقیق المقام فی اواخر الکتاب اذا تمهّد هذا
فنقول ذهب الاکثرون الی کفایة المزکّی الواحد فی الروایة وهو مذهب العلامة فی التهذیب وذهب
المحقق ومن تبعه الی انّه لا یقبل فیه الّا ما یقبل فی تزکیة الشاهد وهو شهادة عدلین وعن بعض
العامة عدم اعتبار التعدّد فیهما فلنقدّم الکلام فی معنی هذا النزاع ثم نتعرّض الی ذکر الادلة
والاقوال فانّه غیر محرّر فی کلام القوم فاقول انّ حجیة خبر الواحد امّا من حیث انّه ظنّ کما هو مقتضی
الدلیل الخامس او من حیث هو خبر کما هو مقتضی آیة النبأ او من حیث انّه الخبر المصطلح اعنی المروی عن
المعصوم ع کما هو مقتضی الاستدلال بالاجماع ثم انّ اشتراط العدالة لا معنی له علی الاول الّا
باعتبار اعلام طرق الظن والتنبیه علیها والاشارة الی انّ خبر الفاسق لا یفید الظن کما اشرنا الیه
سابقا وامّا علی الثانی فمقتضاه قبول خبر العدل مطلقا سواء کان بروایة مصطلحة او شهادة او
بغیرهما ولذلک استدل الاصحاب بآیة النبأ علی اشتراط عدالة الشاهد ایض ومقتضاه قبول خبر العدل
الواحد فی التزکیة مطلقا ولمّا ثبت من دلیل خارجی اشتراط التعدّد فی نفس الشهود فیرجع الکلام
هنا فی انّ التزکیة شهادة ام لا وبعد ثبوت کونها شهادة فلا فرق بین الراوی والشاهد
کما مع عدمه فالقول بالتفصیل لا معنی له اذ عدالة الراوی ان ثبت بتزکیة الواحد فهو عدل
یجوز قبول شهادته ایض والاقتداء به والّا فلا یقبل فی قبول الروایة ایض لانّ معنی العدالة شیء
واحد ولا معنی لکون الشخص عادلا بالنسبة الی امر دون آخر وامّا ما یفهم من کلام الشیخ فی العدّة
من الفرق بین عدالة الراوی وغیره بمنع انّ مراده انّ مجرّد الوثوق بالصدق کاف لا انّ محض ذلک
عدالة وان کان فاسقا بالجوارح فلا ینفع فی محلّ النزاع اذ هو مطرح نظر جمیع العلماء فلا بدّ
ان یوافق مذاق الجمیع ویرجع الکلام فی هذا الفرق ایض الی انّ المدار هو حصول الظن وان مجرّد
حصول الظن یکفی فی الروایة وهو رجوع الی الوجه الاول اعنی الاعتماد علی الدلیل الخامس و
جعل المعیار هو مطلق الظن ولا یفید ذلک الا اثبات اشتراط العدالة فی الخبر من حیث انّه خبر والحاصل
انّ سبیل العلم بالاحکام الشرعیة اذا کان منسدّا فالمدار علی الظن والظن یحصل بالخبر بمجرّد تعدیل

واحد وامّا اثبات حقوق الله او حقوق الناس فالمدار فیهما علی العلم او علی البیّنة او الیمین فلم
ینحصر المناص فیهما فی العمل بمطلق الظن فمثل اخبار الطبیب عن انبات اللحم وشدّ العظم للرضاع
وعن کون الصوم مضرّا للمریض واخبار اهل الخبرة بالقیمة والارش ونحو ذلک فهی مثل الفتوی
فیکفی فیها الواحد ولا وجه للحکم بوجوب الاثنین کما وقع عن بعض الفقهاء وتوضیحه انّ الاحکام
الشرعیة المتعلقة بالموضوعات التی لیس بیانها وظیفة الشارع مثل ان یقول یجوز الصلوة فی
الحرّ او انبات اللحم او المرض المضرّ مبیح للافطار ونحو ذلک لا شبهة انّها انّما تعلقت بما
هو فی نفس الامر کذلک فان حصل للمکلف العلم به فهو والّا فیرجع الی الظن لاستحالة التکلیف
بالمحال والعدالة من هذا القبیل فالمعتبر فی الطبیب واهل الخبرة والمزکّی هو کونه معتمدا
بحیث یحصل الظن فلیس ذلک من باب الروایة ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء بالنسبة الی کون ما
ذکروه مطابقا لنفس الامر بمعتقدهم وبحسب ظنّهم واعتبار العدالة فیهم لاجل حصول الظن عادة
بعدم کذبهم فی ذلک وعدم مسامحتهم فی اجتهادهم وبهذا یحصل الظن بل قد یکتفی بما یحصل
الظن وان کان اهل الخبرة فاسقا بل وکافرا ایض بل ظاهر الفقهاء جواز الاعتماد علی کلام الاطباء
اذا افاد الوثوق مط وهو مقتضی الاخبار الواردة فی مسئلة القیام فی الصلوة ومقتضی
ذلک تخصیص آیة التثبّت عند خبر الفاسق بما لم یفد الظن والاصل یقتضی الاکتفاء بالواحد
فی مطلق التزکیة الّا انّ تزکیة الشاهد خرج بالدلیل من الاجماع کما ادّعاه بعضهم او لاجل
ما ذکرنا من مقابلته حق المسلم ولذلک خصّ حمل افعال المسلمین واقوالهم علی الصحة بما لم
یعارضه مثله او اقوی منه مع تأمّل فی الاخیر لکون الخبر ایض قد یکون کذلک کما اشرنا الی
انّه ایض قد یثبت حقا علی احد بالاخرة ولکن یبقی الکلام لا اشکال الذی اوردناه اولا من انّ
العدالة شیء واحد والمشروط بالعدالة مشروط بماهیة العدالة فمتی ثبت سبب ثبوت العدالة
فیتحقق العدالة فی الخارج ویحصل شرط القبول فی مشروطها فما معنی الفرق وای معنی للاجماع
علی ثبوت العدالة فی الروایة دون الشهادة ویمکن دفعه بانّ المراد انّ قبول شهادة العدل
موقوف علی کون مزکّیه اثنین دون الروایة لا انّ ثبوت العدل فیها مشروط بتزکیة اثنین
دون الروایة فهو شرط لقبول العدل لا لثبوت العدل وامّا مثل مترجم القاضی واخبار المقلّد

مثله بفتوى المجتهد واعلام المأموم على الامام بوقوع شك منه واخبار النائب عن ايقاع
الحج ونحو ذلك فيكفي فيه خبر الواحد لانه يعتبر فيه العدالة الظنية الحاصلة من تزكية الواحد
واما مثل الاخبار عن القبلة او الوقت او نحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة التي بنا
عمل المسلمين عليها في هذا البلد وكذا الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاد
فهو مثل ما مر من انه خبر عن مطابقة ما اجتهد فالخبر المطلق اما فتوى من فقيه او من هو في معناه
من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن نفس الامر ويختلف احكامها بحسب ما ذكرنا فلاحظ وتامل
وميز بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على الثالث فاثبات اشتراط العدالة اما من جهة اية
النبأ او من تتمة الكلام فيه ومقتضاه كفاية المزكي الواحد واما من جهة الاجماع والاجماع لم يثبت
على ازيد من العدالة الثابتة بمزكي واحد فلنرجع الى ذكر ادلة الاقوال اما على المذهب المختار
فاما على بنائه على الدليل الخامس كما هو المعتمد فالاستدلال لفظه لحصول الظن بتزكية الواحد
واما على غيره من الادلة فلاية النبأ وتقريبه صدق النبأ على التزكية من جهة الاخبار عن موافقة
المعتقد كما بينا ولكن يخدشه انه لا يدل الا على قبوله في الجملة كما مر الاشارة اليه في الشهادة الا
ان يثبت بالعموم واخراج الشهادة بالدليل كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه بانه مؤدي الى
المورد صاحب المعالم ره
حصول التناقض في مدلول الاية لانه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء
الفسق في نفس الامر وانتفاء الفسق في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فشرط قبول الخبر هو
العلم بالعدالة وخبر المزكي الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا فان اعتبرنا تزكية العدل الواحد
نفد علمنا بالجزم مع عدم حصول العلم بعدالة الراوي لعدم افادته العلم وهذا تناقض فلا بد
من حملها على ما سوى الاخبار بالعدالة ففيه ان المراد بالعدالة والفاسق النفس الامري والعادل
النفس الامري هو ما يجوز اطلاق العادل والفاسق عليه في نفس الامر هنا في مقابل مجهول الحال
لا مقابل مظنون الفسق والعدالة الا ترى انا نكتفي في معرفة العدالة بالاختبار والاشتهار
وهما لا يفيدان العلم غالبا بل العدلان ايضا لا يفيدان العلم فمن ظنناه عادلا باحد الامور
المذكورة نقول انه عادل ويؤيده قوله تعالى ممن ترضون وكذلك المرض المبيح للتيمم والافطار
وابانا اللحم وشد العظم وغير ذلك فانه يطلق على ما نظنون انه كذلك والكلام فيها وفي العدالة

ذكر ادلة الاقوال في المزكي الواحد

علمناه

على التوا

على التواتر سلمنا لكن لا ريب ان مع انسداد باب العلم يكتفى بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا
مع اشتراط العلم المستفاد من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهومها حيث افاد بعمومه قبول خبر
ثم جواب اقول رفع التناقض
العدل الواحد في التزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس باولى من العكس بل العكس
القائل بعض افاضل المعاصرين
اولى ففيه ان المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجية فيجوز تخصيص المنطوق
به وهو معتضد بالشهرة وغيرها من الامور التي ذكرنا مع انه مخصص بشهادة العدلين جزما وهو
لا يفيد العلم وذلك ايضا يوجب وهنا في عمومه وان كان العام المخصص حجة في الباقي على التحقيق
والمشهور بين المتاخرين في الاستدلال على هذا المذهب هو ان العدالة شرط في الرواية وشرط الشيء
ومنهم الفاضل الجواد ره
فرعه والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اكتفى في الاصل وهو الرواية بواحد
فيكفي الواحد في الفرع ايضا اعني العدالة والا لزاد الاحتياط في الفرع على الاصل وانت خبير
بضعف هذا الاستدلال ويشبه ان يكون مبناه القياس كما ذكره بعض العامة وما يظهر من
المضعف صاحب المعالم والف صاحب الجواد والمازندراني ره
بعض اصحابنا انه قياس الاولوية ايضا ممنوع بل لا يبعد دعوى ان ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في
منع هذه الاولوية ايضا الفاضل الجواد والمازندراني
الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس بشهادة فلا يعتبر فيه التعدد جزما بخلاف الفرع
لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الاخر وان كان ضعيفا على ما اخترناه وهذا
قياس لم يقل به العامة ايضا وما قيل في دفع ذلك بان الاصل مشروط بثلاثة الراوي ومزكيه والفرع
باثنين وهما المزكيان فالفرع لم يزد على الاصل فهو مدفوع بانك تقبل رواية واحد زكاه عدل
هذا الدفع من الفاضل الجواد
ولا تقبل تزكية عدل واحد زكاه عدلان فثبت زيادة الفرع على الاصل والتحقيق في الجواب
منع عدم جواز زيادة على الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل عليه من عقل ونقل وما قيل ان المبادر
من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط كما هو شان المقدمات وانكاره مكابرة
ففيه ان ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو والا ترى ان الايمان شرط لصحة
الصلوة مع ان وجوده واعتباره زائد على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه والاكتفاء بالظن
في المشروط وكونه من اصول الدين وهي من فروع مع ان فرض التعدد في الفرع دون الاصل ايضا
موجود في الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق يثبت بشهادة واحد بل امراة واحدة كربع الميراث
المستهل وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد لا بد فيه من عدلين واما ما استدل به من ثبوت

اي الجواب عن الزاعمين في تزكية الراوي منه

قوله وما قيل ان المبادر من الشرط الخ ذكره الفاضل الصالح في حاشيته على المعالم منه ره

الفاضل الصالح على المعالم

وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف
ثبوته على الشاهدين ففيه نظر فانه ان اريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا اصلها
وان اريد منه الرواية الدالة على اصل المسئلة فهو ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهدين بل المشروط
به هو اجرائه في المادة المخصوصة وما قيل في دفعه من ان هذا شهادة وثبوت التعدد فيه لا يوجب
ثبوته في غيرها وبعبارة اخرى ان هذا مخرج بالدليل ففيه ان عدم زيادة الفرع على الاصل ان سلم
فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص ومما يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان المدار في زماننا
بتذكية الشيخ والنجاشي والعلامة وامثالهم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وموافقة
اثنين منهم في التذكية انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم في التزكية اشتراط العدد وهو
غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمزكي الواحد
فالقول باشتراط التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المذكورون عرفوا العدالة من
جهة المعاشرة او بشهادة العدلين وانى للمشترط اثباته واحتج من اعتبر اثنين بوجهين الاول انها
شهادة ومن شانها اعتبار التعدد وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر ومن شانه قبول الواحد و
انت بعد التامل فيما ذكرناه في المقدمة تعرف ضعف المعارضة نعم يتجه في الجواب منع كونها شهادة ولا
ينبغي تحتاج اقسام الخبر الذي يقبل فيه خبر الواحد لاية النبأ او يدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى وانه
ظن من الظنون الاجتهادية الحاصلة لارباب الخبرة بكل مسلك كمعرفة المرض المضر والقيمة والارش
وغير ذلك وان اعتراه الجزئية بالعرض ايضا من جهة انه اخبار عما هو مطابق للظنة ومنع كلية الكبرى
ثانيا وسند ما مر من ثبوت ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت هلال رمضان برجل واحد
عند بعض علمائنا وان امكن دفع ذلك بان اعتبار التعدد صار اصلا في الشهادة من جهة
تتبع الايات والاخبار فخروج ما خرج بالدليل لا يضر ببقاء الباقي تحت الاصل حتى يثبت المخرج
فالاولى منع الصغرى والثاني ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل
بالواحد واكتفينا بالعدلين مع عدم افادة العلم لقيامه مقامه شرعا ويظهر جوابه مما اسلفنا
من منع اعتبار العلم فيه كيف وكل ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه
انما يسلم اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما مر وهو يحصل بالمزكي الواحد لان

ان الظن

ان الظن كفاية تزكية الغير الامامي العادل اي مثل علي بن الحسين بن فضال وغيره لانه نوع تثبت و
يؤيده ان الفضل ما شهدت به الاعداء ومقتضى طريقة المصنف عدم الاعتبار والاقوى اعتباره
لافادته الظن وعلى ما اخترناه من البناء على الدليل الخامس في اصل حجية الخبر واضح واما الجرح
فالكلام فيه هو الكلام في التذكية ونقل عن المحقق البهائي قول بالفرق بين التذكية والجرح
اذا صدرا عن غير الامامي فقبل الاول دون الثاني والحق ما اخترناه لما ذكرناه ومن جميع ما
يظهر انه لا وجه للجرح في مثل ابان بن عثمان لاجل ما رواه الكشي عن علي بن الحسين بن فضال انه
كان من الناووسية فان كون الرجل غير امامي ان كان جرحا فالجارح مجروح والا فلا وجه لكون
ابان مجروحا فعلى هذا فما نقله فخر المحققين عن والده وذكرناه في القانون السابق فيه ما فيه
الا ان يكون الاطلاع على هذا من جهة غير هذه الرواية قانون اختلف الاصوليون في قبول
الجرح والتعديل مطلقين بان يقول فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف
على اقوال ثالثها القبول في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها انهما ان كانا عالمين
بالاسباب قبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل
وهو مختار الشهيد الثاني وقبله السيد عميد الدين في شرح التهذيب وهو الاقوى حجة الاول
انه ان كان من ذوي البصائر بهذا الشأن لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح
للتزكية وفيه انه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكباير وغير ذلك
فلا يكفي كونه ذا بصيرة اذ لعله بنى كلامه على مذهبه ولا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد
الا ان يقال الاطلاق مع عدم العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة تدليس وظاهر
العدل عدم التدليس وبذلك يندفع اشكال احتمال الغفلة عن هذا المعنى فان المتبادر
هو الظن وانت خبير بان الكلامين في محل المنع نعم يتم ذلك اذا كان تزكيته لاجل عامة المكلفين
او لمن كان قوله حجة عليه ومن هذا يحصل الجواب عن اشكال مشهور وهو ان مذاهب علماء الرجال
غير معلومة لنا الان فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة حتى يرجع الى تعديلهم
اذ هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم بل ربما نرى العلامة انه بنى تعديله على تعديل
الشيخ مع انا نعلم مخالفتهما في المذهب وتوضيحه ان احتمال ان يكون تعديلهم على وفق مذهبهم

خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف وتفاوت المذاهب مع ان تأليفهم انما هو للمجتهدين واولى
النظر لا لمقلديهم في زمانهم اذ لا يحتاج المقلد الى معرفة الرجال والظاهر ان المصنف لمثل
هذه الكتب لا يريد اختصاص مجتهدي زمانه به حتى يقال انه صنفه للعارفين بطريقته سيما وطريقة
اهل العصر من العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الاستناد غالباً وانما ينتفع المصنفات
بعد موت مصنفها غالباً سيما اذا تباعد الزمان فمنع مقاصدهم في تأليف هذه الكتب بقاؤها
ابد الدهر وانتفاع من يجيء بعدهم منهم فاذا لوحظ هذا المعنى مضافاً الى عدالة المصنفين
وورعهم وتقويهم وفطانتهم وصدقهم يظهر انهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذي هو
مسلم الكل حتى ينتفع الكل واحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى حين التأليف سيما مع تمادي زمان التأليف
تمادي‌هم
والانتفاع به وتجويزه في غاية البعد خصوصاً من مثل هؤلاء الفحول الصالحين فان قيل ان ما ذكرت
معارض بان ارادة المعنى الاعلى وان كان مستلزماً النفع لتعميمه ولكنه مفوت لفائدة اخرى وهي انه
قد يكون مذهب المجتهدين اللاحقين ان العدالة هي المعنى الادنى فلا يعلم هل كان الراوي
متصفاً بهذا المعنى ام لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا المعنى لعدالته لكان النفع اكثر
قيل مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول اقل لمهجورية القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام
عند المتأخرين فيه انا نرى انهم كثيراً ما يمدحون الرجل بمدائح كثيرة توجب العدالة بمعنى حسن
الظاهر بل واكثر منه ومع ذلك لا يصرحون بعدالتهم ممن لحق بهؤلاء وليس مذهبه في العدالة
هو المعنى الاعلى فليأخذ بمقتضى هذا المدائح ويجعله عدالة وهذا من اعظم الشواهد على
انهم ارادوا بالعدالة هو المعنى الاعلى فانهم لا حظوا الاطراف واخذوا بمجامع النفع سيما
وقولهم ثقة لا يحتمل مجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو واضح بل الظاهر انه ليس مجرد
حسن الظاهر ايضاً فان الوثوق غالباً لا يحصل الا مع اعتبار الملكة ويؤيده ان العلماء اكتفوا
بمجرد التعديل ولم يتاملوا من هذه الجهة ولم يحصل تشكيك لهم من هذه الجهة ويظهر مما مر
حجة الثاني فان اسباب الجرح والتعديل كليهما مختلف فيها فلا بد من بيانهما وفيه ان ذلك حسن
لو لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث وهو مذهب الشافعي وكثير من الاصحاب
اختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما جرح بما ليس بجارح وفيه انه لا فرق بين الجرح والتعديل

لا العدالة

٢١

بل العدالة تابع للجرح فانها ترك لما هو موجب للجرح وما يقال ان التعديل يصعب ذكر اسبابه لكثرة اسبابها
بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا ينفع في دفع هذا البحث وحجة القول الرابع ان مطلق الجرح كاف
في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء
على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضاً ما مر من ان الجرح مما يختلف فيه فكيف يكتفى بمطلقه
في ابطال الاعتماد مع ان التسارع الى البناء على الجرح اغلب واقرب الى طباع الناس من العدالة
لعدم اجتنابهم كثيراً من الظن مضافاً الى ان تسارع الناس الى البناء على الظاهر في العدالة
مبني على القول المهجور عند عامة متأخري اصحابنا بل واكثر متقدميهم ايضاً وحجة القولين الاخرين
في تعارض الجرح والتعديل
لا يحتاج الى البيان وكذلك ضعفهما ولهما وقوة الثاني **قانون** اذا تعارض الجرح والتعديل
فقيل يقدم الجرح مطلقاً وقيل التعديل مطلقاً وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بمعنى ان لا
يلزم تكذيب في دعواه فيقدم الجرح لان المعدل لا ينافي عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق
فكلاهما صادقان بمعنى انه معذور في اجتهاده في التعديل وهذا يصدق في اخباره عن الفسق
ولا فرق في ذلك بين التصريح بسبب الجرح وعدمه وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه
من ثقات الكاظم ع وقول الشيخ انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع
بينهما كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رأيته في اول الظهر يشرب الخمر
وقال المعدل اني رأيته في ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا بد حينئذ من الرجوع الى المرجحات كالاكثرية
والاعدلية والاورعية وغير ذلك ومن هذا القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة
لداود بن كثير الرقي وروايته في شأنه ان الصادق ع قال انزلوا داود الرقي مني بمنزلة
مقداد عن رسول الله ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم ع فلينظر الى هذا يعني
داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق ايضاً وتضعيف النجاشي وقول ابن الغضائري
فيه انه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت الرواية لا يلتفت اليه فيرجح الى الاكثرية
سيما وتضعيف ابن الغضائري مما لا يعتمد عليه غالباً وانجبر ضعفه بتضعيف النجاشي المعتمد
والاقوى عندي وفاقاً لجماعة من المحققين من اصحابنا الرجوع الى المرجحات في القسم الاول
ايضاً غاية الامر هنا معارضة الظاهر مع النص فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر هذا

فيما صرح بالسبب والامثل قولهم ضعيف او مجروح ايضا الظاهر والظ قد يقدم على النص بسبب المرجحات
كما مرت الاشارة اليه في باب التخصيص ومن هذا الباب تقديم قول النجاشي في داود بن الحصين
انه ثقة على قول الشيخ انه واقفي فانه وان امكن القول بكونه موثقا جمعا بين القولين ولكن الظ من
النجاشي حيث يطلق الثقة وليسكت عن حال المذهب ان الرجل اماني فلا يمكن الجمع بينهما وكون
النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا ان لم يكن فيه خصوصية كلام الشيخ وكذلك الكلام في ترجيح
تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضايري في ابرهيم بن سليمان وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع
الى المرجحات مط وكذلك ما ذكرنا في هذا القانون وسابقه من الشواهد على كون التذكية من باب
الظنون الاجتهادية لا من باب الرواية والشهادة وان المعيار هو حصول الظن على اى نحو يكون كيف
لا والمزكون لم يلاقوا اصحاب الائمة ع وانما اعتمدوا على ما رواه الكشي وقد يفهمون منه
ما لا دلالة فيه او فيه دلالة على خلافه بل وكل منهم قد يعتمد على تذكية من تقدم عليه الحاصلة
باجتهاده ومن ذلك قد يتطرق الخلال من جهة فهم كلام من تقدم ايضا فضلا عن عدم كونه مخالفا
للحق او موافقا مثلا ان العلامة ره وثق في الخلاصة حمزة بن بزيع مع انه لم يوثقه احد ممن اعتمد
عليه العلامة ولعله توهم من عبارة النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فان النجاشي قال في ترجمة
محمد بن اسمعيل بن بزيع ان ولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وذكر بعد ذلك كان من صالحي هذه
الطائفة وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعلك تقول اذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون
مثل العلامة مقلدا لمن تقدم وكذلك من تقدم لمن تقدم فانهم قلما ثبت لهم عدالة الرواة
من جهة الاشهاد كسلمان وابي ذر او من جهة المذكيين الذين عاشروا الراوي ومع ذلك فلم
يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكر او من جهة الاجتهاد ويلزم من جميع
ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد واذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر وبين ان يقول
الصدوق او الكليني مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيحة او يقول العلامة هذه الرواية
صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد من علماء الرجال قلت ان اشتراط العدالة
في الراوي اما للاجماع او للاية اما الاول فلم يثبت الا على اشتراطها لقبول الخبر من حيث هو
الا فلا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول بها عند

جلهم

ثلاثهم

فى وجوب الفحص عن المزكى والجارح

جلهم واما الاية فمنطوقها يدل على كفاية التبين في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع
تثبت مع انا قد حققنا سابقا ان المعيار في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس و
المعتبر هو حصول الظن وان ما ذكرنا سائر الادلة على فرض تسليمها لبيان امكان اثبات حجيتها
مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكذلك الكلام في اثباتنا العدالة فاى مانع من الاعتماد
على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل لانه مفيد للظن للمجتهد كما يرجع الى القول اللغوي
بل واجماعا ذاتا المصنفين في اللغة وذلك لا ينافي حرمة تقليدهم في الفروع الشرعية فاذا حصل
الظن من جهة تصحيح الصدوق للرواية او تصحيح العلامة للسند ولم يحصل ظن اقوى منه من جهة
تذكية غيره للراوي صريحا او غير ذلك فيتبع ولا مانع عنه **تتميم** اعلم ان القول في المزكي
والجارح هو القول في الادلة المتعارضة فكما انه لا يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه
وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال في رجل
معين حتى يتفحص عن معارضه هذا بالنسبة الى علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق
التزكية والجرح فليس كذلك مثل ان يزكي عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان
عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف في ذلك نظير العام المسموع من الامام حين المخاطبة وقد بينا
الفرق بين زمان الغيبة وزمان الحضور في مبحث العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ولا
فرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان هو
في سندها مثلا صحيح في انه لا بد ان يراجع رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض و
عدمه ويتطرق الاشكال في تصحيح السند من جهة اخرى ايضا وهو احتمال الاشتباه في تعيين
الرجل اذ اكثر الرجال مشتركة فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشتركات ايضا او لا ثم العمل على ما اداه
اليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فالاعتماد على تزكية المزكي للرجل المعين
انما هو في تزكيته واما في السند المعين ففي ذلك وفي كون الرجل هو الذي داير فيه العدالة
او الجرح هذا كله اذا تعين الرجل او السند اما اذا قال حدثني عدل من اصحابنا فان كان
ذلك المزكي والمزكى من جملة رواة اصحابنا الذين وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن
الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله ليسبب جهالته وكذلك لو قال عالم في كتابه في حق

حديث مجهول السند انه صحيح واما لو كان ذلك في غير ما وقع الاختلاف فيه كما لو اخبرنا احد
في زماننا هذا وقال اخبرني عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمستمع عارفين
باسباب الجرح والتعديل في هذا البلد موجودا في حق العدول واما ما ذهب اليه المحقق
من الاكتفاء بقول العدل حدثني عدل بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا
وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره لمذهبه شهادة
بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل
لامكان ان يعني نسبته الى بعض الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى
فهو في غاية البعد مع قوله باشتراط العدالة في الراوي لعدم اختصاص اصحابنا في العدول ولعل
مراده ان هذا نوع مدح يوجب التثبت لتعبيره بلفظ الصاحب المفيد للاختصاص ثم انه لا
فرق فيما تقدم جميعا بين ما اخبر عدل واحد او عدلان على القولين في اعتبار المزكي الواحد
او المتعدد كما لا يخفى قانون اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلقه او ذكر
الواسطة مبهمة مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ويقال له المرسل ففيه خلاف
بين الخاصة والعامة فقيل بالقبول مطلقا وقيل بعدمه مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوي
ممن عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير والاول منقول عن محمد بن
خالد البرقي من اصحابنا ونسبه الى ابيه احمد ايضا ابن الغضائري والثاني احد قولي العلامة والثالث قول الاكثر
وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقا والا فيشترط
ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق التوقف والاقوى هو القول الثالث
لا لان ذلك تعديل للواسطة حتى يقال انه على فرض تسليمه شهادة على عدالة مجهول العين ولا
يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالي اذ غايته ان العدل
يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا
ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت
ولذلك يعتمد على مسانيد ابن ابي عمير مثلا وان كان المروي عنه المذكور ممن لم يوثقه علماء الرجال
فان رواية ابن ابي عمير عنه يفيد الظن بكون المروي عنه ثقة معتمدا عليه في الحديث لما ذكره الشيخ في

متفقين في الآراء ومقلدين لمجتهد واحد اذا لم يكن لنا العلم في الجرح والتعديل

في قبول المراسيل

قدمائهم

المحقق

اصحابهم

العدة انه

العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه و
لما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظرائه مثل البزنطي وصفوان بن
يحيى والحمادين وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجية
الخبر لا ينحصر في الصحيح وخبر العدل بل المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله
بنفسه واما من جهة ملاحظة التثبت والاعتضاد بالخارجية فلا ريب انه لا ينحصر الحجية في خبر العدل
وغرضنا اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان امثالها صحيحة في الاصطلاح والواسطة عادلة
واحتج المثبت مطلقا بوجوه اقويها امران الاول ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل
له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو مناف للعدالة ورد بمنع
اولا انه انما يتم فيما لو اسقط الواسطة لا ما ابهمه وثانيا انه يتم لو انحصر امر العدل في روايته
عن العدل او عن الموثوق بصدقه وهو ممنوع كما لا يخفى على من تتبع ويشهد بذلك ما يظهر من
كلام الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه حيث قال ان دابه في هذا الكتاب ليس داب المصنفين
والثاني ان اسناد الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه لمنافاة اسناد الكذب لعدالته فمعنى
قبول قوله وفيه مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة انما يدل على كون الواسطة عادلة او موثوقا
بصدقه وهو توثيق لمجهول العين فلعل له جارحا والاولى بناء على تمام تحقيقه منع كون ذلك
اسنادا حقيقيا بل لعله يريد الاسناد حقيقيا بل لعله يريد الاسناد الظني الحاصل بمجرد اخبار
المسلم ويمكن دفعه بان الظاهر ان العدول يعتبر ظنا فوق ذلك الظن بصدوره عن المعصوم فاما
يتكل على عدالة الاصل او التثبت الحاصل له المفيد لصدقه ودعوى ان الاسناد لا بد ان يكون
من جهة حصول العلم به في غاية البعد كما هو الغالب في الاخبار فلا منافاة ان ذلك لا يخرج عن
قوة سيما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فان العدل لا ينسب الى المعصوم
في مقام بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما
يفيد الظن واحتج النافي مطلقا بما مرت الاشارة اليه من ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة
الراوي ولم يثبت لعدم دلالة رواية العدل عليه كما مر وان كان مثل ابن ابي عمير ايضا فان عدالة
الواسطة ان ثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة مجهولة العين وان علم ذلك من استقراء مراسيله

والاطلاع عن خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عنه

تمام واحتج الشيخ لما ذكره لجواز العمل الطايفة على المسانيد مطلقا اذا لم يعارضها من المسانيد (المراسيل)

الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت وان اراد الاجماع منه على الاطلاق **قانون** لا خلاف بين اصحابنا (في نقل الحديث بالمعنى)

ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب جماعة الى المنع عنه مطلقا وبعضهم في غير المرادف وشرط (نقلهم)

الجواز هو كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ بوضعها وبالقراين الدالة على خلافه وان لا يقصر

الترجمة عن افادة المراد وان اقتصر على نقل بعضه فلا يضر اذا لم يكن مخلا بما ذكروا ان يكون

مساويا له في الخفاء والجلاء وعلله بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه

لحكم واسرار لا يصل اليها عقول البشر وهو غير واضح اذ المتشابه اذا اقترن بقرينة تدل السامع

على المراد فلا يضره نقله بالمعنى فانه ليس بمتشابه عند السامع بل صار كاحد الظواهر فلا يضر تغييره

وان لم يقترن بقرينة تحمله على احد المعاني المحتملة من دون علم من جانب الشرع باطل ولا معنى

لاشتراط المساوات في الخفاء والجلاء بل الشرطان السابقان يكفيان مؤنة ذلك نعم لو

اريد مثل نقل غير السامع من الرواة الوسايط واداه بمعنى ادى اليه اجتهاده بملاحظة ساير الاخبار

والادلة فهو كذلك اذ ربما الرواية في الاصل متشابها بالنسبة الى السامع ايضا والحكمة اقتضت (كانهم)

ذلك والحكمة اقتضت ان يوصل الى المراد بالاجتهاد والفحص فح لا بد للناقل من ذكر اللفظ

المتشابه وتعقيبه بالتفسير الذي فهمه وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسئلة اخرى ذكرها

بعنوان اخر وسنشير اليها اللهم الا ان يكون المراد انه لو ادى المعصوم المطلوب بلفظ

متشابه بالذات مبين للسامع بانضمام القراين فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ المتشابه وان

عقبه ببيان ما فهمه بالعرض من القرينة المبينة له بانضمام احوال التحاور والتخاطب بناء على الفرق

بين اقسام الدلالات مثل ما حصل من المشترك مع القرينة او من اللفظ الاحادي المعنى ويظهر

من ذلك انه ينبغي مراعاة النص والظاهر بل واقسام الظواهر اذ في عدم مراعات ذلك يحصل

الاختلال في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ القرء في بيان العدة

وفهم الراوي بقرينة المقام الطهر مثلا فلا يؤدي الحديث بلفظ الطهر اذ ربما كان فهم الراوي

خطاء لاشتباه القرينة عليه فلو اراد بيان ذلك فليذكر لفظ القرء ثم يفسره بما فهم وكذا في

النص والظ

٢١٦

النص والظ مثلا اذا قال الامام لو بقي من اليوم مقدار صلوة العصر فهو مختص به فنقله الراوي

بقوله اذا بقي من اليوم بمقدار اربع ركعات العصر فهو مختص به مريدا به صلوة العصر ايض

اذ يتفاوت الامر بين اللفظين بملاحظة شمول العصر لركعتي المسافر وامثاله كصلوة الخوف (صلوة)

وامثال ذلك وكذلك في صلوة العشاء ونصف الليل ومن اجل ذلك الفرق افردت في هذه

المسئلة عن الاصحاب في جواز الاتيان بصلوة المغرب والعشاء كليهما اذا بقي من نصف الليل

بمقدار اربع ركعات فانهم يخصونه بالعشاء واما الجمع بينهما لما استفاض من النقل الصحيح ان

من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله فيصدق على هذا انه يدرك وقتا للصلوتين

وان لم يدرك وقت الثلث والاربع وبالجملة فلا بد لناقل الحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات

المتعاورة على مصداق واحد مع اختلاف الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت

العنوانات اهم شيء للمجتهد في المسائل الشرعية فبادني غفلة يختل الامر ويحصل الاشتباه هنا

واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالنسبة الى مؤدي الالفاظ فهو مما يصعب اثبات اشتراطه

اذ الظ ان المعصوم انما يقصد من الاخبار غالبا تفهيم المخاطب ودفع حاجته في الموارد الخاصة

المحتاج اليها بحسب اتفاق الوقايع التي دعتهم الى السؤال عنه او علم المعصوم احتياجهم اليها

فهم يتكلمون مع اصحابهم بقدر افهامهم لا انهم يتكلمون على معيار خاص يكون هو المرجع والمعول

حتى يعتبر في نقله للاخر ذلك المقدار بل الناقل للغير ايضا لا بد ان يلاحظ مقدار فهم مخاطبه

لا كل مخاطب وهكذا فنقل المط بعبارة اوجز اذا كان المخاطب المعيا فطنا ذكيا لا مانع منه

وكذلك نقله ابسط واوضح اذا كان بليدا غبيا وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى

مع الشرايط المذكورة لنا ان ذلك هو الطريقة المعهودة في العرف والعادة من لدن

ادم الى زماننا هذا والشارع ايض بناؤه في المحاورات على طريقة العرف والعادة فان

المقص في العرف والعادة هو افهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ وانه مرسل المبنان

قومه ومن ذلك نقل الراوي الى العجمي بلسان العجمية وكذا الناقل المجتهد الى اهله وعياله

والاخبار الواردة عنهم ع منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع اسمع

الحديث منكم فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس والظ ان المراد من الزيادة و

النقصان مما لا مدخلية له في تغيير المراد بقرينة جلالة شأن الراوي وجواب الامام وقوله ان
كنت تريد معانيه بمعنى ان لم نقصد نسبة اللفظ الينا فانه كذب ولا يخفى ان افراد العام
كلها من لوازم العام وكذلك لوازم المفهوم فيصدق انها لكل معاني اللفظ فاذا اراد
ان ينقل عن الامام انه قال اتقوا الله مثلا فيقول قال الامام خافوا عن الله واجتنبوا عما
نهيكم عنه من الشرك والفسق وشرب الخمر والزنا وغير ذلك وواظبوا على ما اوجبه عليكم من اقامة
الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق على ذلك انه نقل لمعاني كلام الامام بل وكذلك
ايض لو كان مما دل عليه بالاشارة ايض مع اشكال فيه لحصول الغفلة ووجود الثمرة بين
الخطابات الاصلية والتبعية كما اشرنا سابقا ويدل على المختار ايض انه نعم قص القصة لو احد
بعبارات مختلفة ومن المعلوم انها وقعت بغير العربية او بعبارة واحدة منها بل يمكن ان يقال لم
يقع باحديها العبارات لان هذا الكلام على هذا الطور الغريب والاسلوب العجيب منحصر [ثالثها]
في القران الذي هو منزل على سبيل الاعجاز فتأمل ويظهر جواز ذلك لمن تتبع الاخبار و
الاثار فان تتبعها يفيد ان ذلك كان طريقة لاصحاب النبي ص احتج المنكر بان ذلك يوجب
اختلال المقصود واستحالة المعنى سيما مع كثرة الطبقات وتطاول الازمنة وتغير كل منهم
اللفظ لاختلافنا اهل اللسان بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط وفيه ان بعد ما ذكرنا من الشروط [المقدم]
لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك معارض بما مر من الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك
هو معفو على ان اعتبار النقل باللفظ في الجميع يقرب من المحال بل هو محال عادة نعم يتم في مثل
الادعية التي يعتبر فيها الالفاظ المخصوصة وطريقتهم ع في ذلك غالبا انهم كانوا يملون على
اصحابهم وهم يكتبون ولذلك ندر الاختلاف فيها بخلاف الاخبار وبقوله ع نضر الله من سمع
مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداه كما سمعه انما
يتحقق بنقل اللفظ المسموع وفيه منع الصحة اولا ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى
ومنع الدلالة على وجوب التأدية بلفظه ثالثا لصدق التأدية كما سمع عرفا بمجرد اداء المعنى كما
هو مع ان الظ ان هذا الحديث واحد وقد اختلفت الفاظه ففي رواية كما ذكر وفي اخرى نضر الله
بالمضاد المجمهر وفي اخرى رحم الله وفي رواية اخرى الى من لا فقه له فهذا الحديث لنا لا علينا

الا ان يمنع الظهور ويتمسك باصالة عدم التعدد واما المعترض فهو معارض باصالة عدم التغيير [عدم]
فيظهر ضعف قوله مما تقدم بعض الكلام فيما ذكره وهو ان الراوي الثقة اذا روى مجملا وفسره [وعدم]
باحد محامله فلا كلام على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى ظاهرا وحمله على خلاف الظ لان
فهم الراوي الثقة قرينة وليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف
الثاني فان فهمه معارض بالظ الذي هو حجة اول وكما ان مقتضى الظ العمل عليه فمقتضى
المجمل السكوت عنه ولا يتفاوت الحال مع ان الظ انما يعتبر لان الظ انه هو الظ عند المخاطب
بالحديث لا لظهوره عندنا لان الخطاب مختص بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب
بان مراده هو ما هو خلاف الظ فالظ اعتباره غاية الامر التوقف واما تقديم الظ فلا
وبالجملة فالمعيار هو حصول الظن **خاتمة** فيها مباحث **الاول** اصطلح المتأخرون من
اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة
والضبط وعدمها بانواع اربعة **الاول** الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة رواة سنده اماميين
ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال ولا يضره الشذوذ وان سقط عن الحجية خلافا لبعض العامة
حيث اعتبر في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا يعني مشتملا على علة خفية في
متنه او سنده لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما هو ظاهره الاتصال او فيما الفهم الصريح
العقل او الحس واعتبار عدم كونه معللا ايض مستغنى عنه اذ ما ظهر كونه منقطعا او ما شك
فيه فلا يصح الحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالامامي العدل الثقة فان ظاهر هذا التعريف
هو ما حصل اليقين بذلك او ما ترجح في النظر كونه كذلك فالمعلل اعني ما حصل الشك في
ذلك خارج عن التعريف فوصف بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه عنده معللا عند اخر
مبني على غفلة الواصف وخطائه في اجتهاده وترجيحه انه غير معلل واما عيب المتن فلا مدخلية
له بهذا الاصطلاح **الثاني** الحسن وهو ما كان رواته اماميين ممدوحين بغير التوثيق كلا او
بعضا مع توثيق الباقين **الثالث** الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل
وقد يسمى بالقوي ايض وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتين من مدحهم و
ذمهم كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما لو كان رجال السند

[بيان اصطلاح المتأخرين في الاخبار]
[الحديث الصحيح]
[الحديث الحسن]
[الحديث الموثق]

منحصرا في الامامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق ففي لحوقهما بايهما خلاف يرجع الى
الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس الرجال كما ان النتيجة تتبع اخس
مقدمتيها والاظهر كون الموثق اقوى فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح
في خصوص الرجل وهو لا يوجب ترجيح ماهيته ثم انه قد يطلقوا الصحيح مضافا الى الراوي معين على
خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفا بصفات رجال الصحيح وان لحق بعد ذلك ضعف و
ارسال مثل ان يقال يدل على ذلك صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ع ولا ريب ان ذلك ليس
من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو عطف او اصطلاح لاعلام بصحة السند الى الرجل المعين
واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم
من وجهين احدهما انه ليس المراد فيه الصحة المصطلحة والثاني انه اريد منه بيان الوثوق بما قبل
عبد الله بن بكير ايض وقد يطلق على جملة محذوفة من السند للاختصار جامعة لاوصاف رجال
الصحيح مثل ان يقال روى الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن الفلان ولا ما قبله متصفا بها و
ذلك في الاغلب فيما كان فلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ونحو ذلك مما يدل
على اعتبار الحديث بسبب روايته والاصطلاحان المذكوران يجريان في القسمين الاخيرين
ايض الرابع الضعيف وهو ما لا يجتمع فيه شروط احد الثلاثة وقد عرفت مما سبق كون

الحديث الضعيف

الصحيح والموثق حجة وكذلك الحسن اذا افاد مدحه التثبت الاجمالي واما الضعيف فلا حجة
فيه الا اذا اشتهر العمل به ويسمى مقبولا وهو حجة سيما اذا كان الاشتهار بين قدماء الاصحاب
نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها الدالة
على ان من اخبر بثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما اخبر ورواه العامة
والخاصة وغيرها من الادلة وقد بيناها وحققناها في كتاب مناهج الاحكام وغيره ثم ان نسبة
هذا الاصطلاح الى المتاخرين لان قدماء اصحابنا لم يكن ذلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون
الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة
او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن

او على تصديقهم

او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل بن يسار او على العمل برواياتهم كعمار الساباطي
ونظرائه ممن عده الشيخ في كتاب العدة او وقوعه في احد الكتب المعروضة على الائمة فاثنوا
على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق ع وكتابي يونس بن عبد الرحمن
والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري ع او كونه ماخوذا عن احد الكتب الذي
شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني
وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثالها وعلى هذا الاصطلاح
جرى ابن بابويه فيمن لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون المجموع صحيحا
باصطلاح المتاخرين وقد اشار الى هذه الطريقة للقدماء وبينها شيخنا البهائي في
مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الباعث للمتاخرين على عدولهم عن طريقة القدماء
ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبين الصدر السالف وآل ذلك الى اندراس بعض
الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال والخوف من اظهارها و
انتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا
الزمان فالتبست الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت المتكررة فيها بغير المتكررة
وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها فقرروا
هذا الاصطلاح وقال اول من سلك هذه الطريقة العلامة اقول ولا يتم ذلك الا بعد
ملاحظة ان التوثيق والتعديل ايض كان احد القرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء
ايض والظ انه كان كذلك كما يستفاد من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم واخبارهم
المنقولة في الرجوع الى الاعدل والافقه وغيرها فالظ ان القدماء ايض كانوا يعتبرون ذلك
كما ان المتاخرين ايض قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح بسبب الاعتضاد بالقراين ايض
فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القراين الموثوق عليه ولكن ذلك نادر والاطلاق في كلامهم
محمول على مصطلحهم وذلك يجوز منهم اعتمادا على مصطلحهم فلا بد من التفطن لتلك القراين
وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما اقتصر بعض المتاخرين من اصحابنا المصول الى ان
الموجب للظن الصدق بغيرها ايض من اسباب الوثاقة وقرائنها ما نقلناه سابقا ومنها قولهم عين

* القراين او عقله والعدة انهم قد يعتمدون
على الحديث مع عدم التصريح بالعدالة وان
كان توصيفهم اياه بالصحة مجازا على م

ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق واقوى منه وجه من وجوه اصحابنا واوجه منها اوجه من فلان
اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق وقيل انه في اعلى
درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وربما نسب كون
ذلك توثيقا الى كثير من المتاخرين ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق
وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين لا يروون الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى ورواية الضعفاء
والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه الذين قيل فيهم انهم لا يروون الا عن
ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتاخرين الى ان ذلك من امارات
الوثاقة وقبول الرواية ويقرب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن
بشير ومنها اعتماد القميين عليه ومنها وقوعه في سند حصل القطع فيه من غير جهته ومنها وجود
الرواية في الكافي او الفقيه لما ذكر في اولهما وما وجد في كليهما فاقوى واذا انضم اليهما التهذيب
والاستبصار فاقوى واقوى وهكذا ومنها اكثار الكليني الرواية عن رجل وثقته ومنها كونه معمولا
به عند مثل السيد وابن ادريس ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم معتمد الكتاب وقولهم
ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم سليم الجنبة ان اريد سليم الاحاديث وقيل سليم الطريقة
ومنها قولهم فقيه من فقهائنا او فاضل دين او اصدق من فلان اذا كان المفضل عليه جليلا ومنها
توثيق ابن فضال وابن عقدة وربما يعتمد على مثل توثيق ابن نمير ومن ضارعه ومنها رواية
الثقة عن رهط او عن غير واحد من اشياخه ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه او
مترضيا له ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من
جملة ما استثناه القميون وعن جماعة من المحققين ان فيه شهادة على العدالة والصحة وكذلك
استثناء محمد بن عيسى عن رواة يونس بن عبد الرحمن ففيه شهادة على وثاقة غيره ومنها قولهم اسند
عنه يعني سمع منه الحديث على وجه الاسناد الى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق او الحسن كما هو مذكور
في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في الموارد
الخاصة فاجعل المناط حصول الظن وان اكتفي بالتعديل الصريح في العمل بالاخبار يلزم خلو اكثر
الاحكام عن الدليل ويلزم مخالفة طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدلين في

التزكية

التزكية وقد اشرنا الى معنى اشتراط العدالة ووجه الاجماع المنقول فيه **الثاني** انهم ذكروا
للخبر اقساما اخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة بعضها مختص بالضعيف
وبعضها مشترك بين الكل في الجملة وذكر تفصيلها وتعريفاتها وان كان وظيفة علم الدراية
الا انا نذكر هنا اكثرها لكثرة الفائدة فمنها المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم
بان لا يعرضه قطع بسقوط شيء منه ومنها المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل
كل راوي عمن فوقه سواء رفع الى الامام كذلك او وقف على غيره فهو اعم من الاول ومنها
المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في
سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف
فهو كالمذكور والا فهو كالمرسل ومنها العالي الاسناد وهو القليل الوسائط ومنها
المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان بدون ذكر التحديث والاخبار والاظهر
انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة على عدم اللقاء وامن التدليس ومنها المدرج
وهو ان يندرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشتهر وهو الشايع عند
اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر
فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان
ينفرد بروايته واحد او غريب الاسناد خاصة كخبر يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد
بروايته واحد عن آخر غيره او غريب المتن خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة و
يشتهر فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الاخر ومنها
المصحف وهو اما في الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة بيزيد
بالياء المثناة التحتانية والزاء او في المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظا واكثره مذكور
في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري وغيرهما ومنها
المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء رواه ثقة ام لا ومنها المزيد على غيره مما في معناه اما
في المتن كان يزيد فيه ما لا يذكره من الاخر او في السند كان يرويه احدهم من اثنين والاخر عن
ثلثة سواء كان في الوسط او في الاخر ومنها المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة

اوحالا من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث بان يقول حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد عن محمد او بالاباء نحو فلان عن ابيه فلان عن ابيه فلان وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة واخذ الشعر وغير ذلك فان اتصل السند كذلك الى المعصوم فتام والا فبحسبه ومن المذكورات مما يشترك فيه اصول الانواع الاربعة وانما يختص بالضعيف فمنها المقطوع وقد يقال له المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم ان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا على صيغة اسم المفعول بمعنى المشكل والا فمنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم ع او غيره من لم يدركه او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا واختصاص هذا القسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتاخرين والا فقد عرفت ان بعض المرسلات في قوة الصحيح في الحجية ومنها الموقوف وهو ما روي عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده الى المعصوم واما المضمر كان يقول صاحب المعصوم ع سألته عن كذا فقال كذا فان كان ممن مثل زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظ ان مطلق الموثقين من اصحابنا ايض كذلك لان ظاهر حال اصحاب الائمة ع انهم لا يسألون الا عنهم والذي صار سببا للاضمار اما التقية او تقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سألت فلانا ع عن فلان قال كذا او سألته عن كذا فقال كذا او هكذا ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها والاظهر الاعتماد على القرائن واشخاص الرواة ومنها المدلس كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب وهكذا ان اسقط عن السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير مشتهر بها فان كل ذلك قبيح مذموم الا لاجل تقية او غيرها من الاغراض الصحيحة و منها المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية اما بالسند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث تميز الدم المشتبه بدم الحيض والقرح بانه خروجه من الايمن علامة الحيض كما في بعض النسخ او من الايسر كما في الاخر ومنها المعلل وقد مرت الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير كل الطريق او بعض رجاله ليرغب فيه وهو مردود الا اذا كان

سهواً فيقتص

وجوه السند للراوي الحديث

سهوا فيقتص عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم **الثالث** لا بد للراوي الحديث من مستند يصح من جهته رواية الحديث ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم فله وجوه اعلاها السماع و لفظه ان يقول سمعته المعصوم يقول كذا او سمعت كذا او اسمعني او شافهني وحدثني ثم ان يقول قال كذا لاحتمال كون السماع ح بواسطة وان كان خلاف الظ ثم ان يقول امر بكذا ونهى عن كذا فانه يحتمل مضافا الى احتمال الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهي واطلاق الامر والنهي على ما فهمه بالدلالة التبعية من النهي عن ضده او الامر به وان كان بعيدا واما مثل امرنا بكذا او نهينا عن كذا ونحو ذلك بصيغة مجهول او من السنة كذا او قول الصحابي كنا نفعل كذا وامثال ذلك فهي ادون من الكل ويتبع العمل بها وبقولها الظهور من جهة القرائن واما الرواية عن الراوي فلها ايض وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقراءته من كتابه او باملائه من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ اسماعه وان قصد اسماع غيره فيقول حدث فلانا وانا اسمع وعلله الشهيد الثاني بكونه اعلى بان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة رسول الله ص وسفيره الى امته والاخذ منه كالاخذ منه ص ولان النبي ص اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته اولى ولان السامع اربط جاشا واوعى قلبا وشغل القلب وتوزع الفكر الى القارئ اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فعدوله الى قراءة هذه الاحاديث مع العجز يدل على اولويته من قراءة الراوي والامر بها انتهى وفي دلالة الصحيحة على مدعاه تامل لظاهرها دون القراءة على الشيخ مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه و يسمى ذلك عرضا والظ ان يكون السكوت مع توجهه اليه وعدم مانع من المنع والرد من غفلة او اكراه او خوف وانضمام القرائن بالرضا كافيا وعبارته قرات على فلان واقر به واعترف او حدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه وبدون قوله قراءة عليه عند جماعة والحق المنع اذا لم يقم قرينة على ارادة ذلك فان ظاهره سماعه من الشيخ وعن السيد المنع عنه مقيدا ايض محتجا بانها مناقضة لان معنى الاخبار والتحديث هو السماع منه وقوله قراءة عليه يكذبه وهو مدفوع بان

بحيثي ١٢

كل مجاز كذلك فينسد باب المجاز ومن وجوه التحمل الاجازة وهو اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة

مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وله الفاظ بنحو الكتاب كقوله اجزت لك رواية هذا

النسخة الصحيحة او بنوعها المتعين في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل التهذيب للشيخ واستبصاره مثلا

ثم انه لا اشكال في جواز النقل والرواية والتحمل بسبب الاجازة وعبارته الشايعة انبانا وبنا

ويجوز حدثنا واخبرنا ايض والاظهر عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة بان يقول انبانا

بهذا الكتاب اجازة كما ذكرنا في القراءة على الشيخ والاجازة على اقسام الاول اجازة معين

بمعين كقوله اجزت لك التهذيب وهذه النسخة منه وهذا اعلى اقسام الاجازة الثاني اجازة

معين بغير معين كان يقول اجزت لك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنده انه من مسموعاته

الثالث غير معين بمعين كقوله اجزت التهذيب لكل الطلبة او لاهل زماني الرابع اجازة

غير معين بغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد من اهل زماني الخامس اجازة المعدوم اما منفردا

منفردا او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما تظهر في صحة الاصل الغير

المعين وحصول الاعتماد عليه او ما لم يثبت تواتره من المروي عنه والا فلا فائدة فيها الا في الموارد

كطاوي الكتب الاربعة عن مؤلفها ثم يحصل لها بقاء اتصال سلسلة الاسناد الى المعصوم ورد لك

امر مطلوب للتيمن والتبرك ويظهر مما ذكرنا الكلام في قراءة الشيخ والقراءة عليه ايض فيحصل منه

التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك ومن انحاء التحمل المناولة وهي اما مقرونة

بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع كتابا و يقول هذا سماعي او روايتي عن فلان

فاروه عني او اجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته والثاني ان يناوله الكتاب

مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية عنه بذلك ومنها الكتابة

وهو ان يكتب مسموعه لغايب وحاضر بخطه او باذن لغيره ان يكتبه او كتب ان الفلاني سماعي

فان انضم ذلك بالاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته فلا ينقل خلاف في جواز

الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف و

الاكثر على الصحة وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان او اخبرنا او حدثنا مكاتبة

ومنها الوجادة وهي ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان له او لا ولم يجوز

الرواية بمجرد ذلك بل يقول وجدت او قرأت بخط فلان وفي جواز العمل به قولان المطلب

الثاني في الفعل والتقرير قانون فعل المعصوم حجة كقوله لكن الشان في تحقيق محله و

وتعيين ما يحكم بمتابعته فنقول اما الافعال الطبيعية كالاكل والشرب والنوم والاستيقاظ

فالكل مباح له ولنا بلا اشكال وذلك اذا لم يلحقه حيثية واعتبار وخصوصية كالاستمرار

على القيلولة واكل الزبيب على الريق مثلا فانها بذلك يندرج في الاقسام الاتية واما ما

يتردد بين كونه من افعال الطبايع او من الشرع ففي حمله على ايهما وجهان نظرا الى اصالة

عدم التشريع والى انه بعث لبيان الشرعيات قال الشهيد في القواعد وقد وقع ذلك

في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله وبعض العامة زعم انه انما فعلها لعلة

بدنه وحمل اللحم فوقه انه للجبلة ومنها دخوله من ثنية كداء وخروجه من ثنية كدا فهل ذلك

لانه صادف طريقه او لانه سنة وتظهر الفائدة في استحبابه لكل داخل ومنها نزوله بالمحصب

لما نفر في الاخير وتعريسه لما بلغ ذا الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه باخرى والصحيح

حمل ذلك كله على الشرع انتهى كلامه اقول ويرجع الكلام فيه الى ما لم يعلم وجهه وسيجيء التفصيل

والتحقيق ثم انه لا اشكال ايض فيما علم اختصاصه به كوجوب التهجد واباحة الوصال في

الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدايم واما غيرها فاما ان لا نعلم وجهه وقصده

به من الوجوب والندب وغيرهما او نعلم وجهه وعلى الاول فاما ان نعلم انه قصد به القربة

ام لا وعلى الاول فيتردد فعله لنفسه بين الواجب والمندوب وعلى الثاني فيتردد فعله لنفسه

بينهما وبين المباح والمكروه لو قلنا بصدوره عنهم لاستحالة صدور المحرم عنهم عندنا

فهذه اقسام ثلثة وهذا كله اذا لم يكن فعله بيانا لمجمل وسيجيء الكلام فيه فاما ما لم يعلم وجهه

فهل يجب علينا متابعته مطلقا او يستحب مطلقا او يباح او يجب التوقف فيه اقوال اقواها

القول الثاني لنا اصالة البراءة عن الوجوب وعدم دليل قايم عليه كما ستعرف واحتمال

الاباحة مرجوح باكثرية الراجح في افعالهم ولان ذلك مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب

بل والندب ايض فيستحب ولان ذلك مقتضى عمومات ما دل على حسن التاسي بعد تعذر حملها

على الوجوب وللقايل بالوجوب وجوه ضعيفة اقواها الايات الامرة باتباعه مثل قوله

قوله بل التجوز ... حاصله ان مراد المستدل ان ظاهر الآية ان صيغة الامر لما كانت حقيقة في الوجوب فلا بد من مراعاة ... [illegible]

فاتبعوه ومنزان المتابعة والتاسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لانه فعله
فيفعل ما فعله بقصد الندب بعنوان الوجوب ليس متابعة له فكما يمكن التجوز في مادة الصيغة
لابقاء هيئتها على حقيقتها يمكن العكس بارادة الطلب الراجح سيما والاول مستلزم للتخصيص
ايضا لعدم الوجوب في كثير من الافعال وفي خصوص الخواص اجماعا مع انه اذا ابقى الاتباع على
معناه الحقيقي وهو اتيان الفعل على ما فعله لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب
المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغة الامر انما يتعلق بالقيد لا بالمقيد فلا مجاز اصلا ومنه يظهر
الجواب عن قوله تعالى وان كنتم تحبون الله فاتبعوني ووجه الاستدلال بها انه جعل وجوب المتابعة
معلقا على محبة الله التي هي واجبة اتفاقا وما اجيب بان وجود الشرط غير مستلزم للمشروط فهو فاسد
لابتنائه على الخلط بين معاني الشرط وجعله هنا عبارة عن الشرط الاصولي ومثله قوله تعالى لقد
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وتقديره من كان يرجو الله
واليوم الآخر فله فيه اسوة ويلزمه بعكس النقيض ان من لم يكن له اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله
واليوم الآخر وهذا تهديد ووعيد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب عنه
مما تقدم فان التاسي هو متابعة الفعل لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله لا بعنوان
الوجوب مطلقا والقادح في عموم اسوة في مقام الجواب مما لا كراهة فيه لارجاعه الى العموم
في امثال هذا المقام في العرف والعادة والجواب عن سائر الآيات مثل اطيعوا الله واطيعوا
الرسول وما آتاكم الرسول فخذوه فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين
حرج اوضح فان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول والمراد بما آتى القول بالتبادر
وسيما مع مقابلة قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا وغاية ما يدل عليه الآية الاخيرة الاباحة سيما
وهو في مقام توهم الحظر واين هو من الوجوب واما الاستدلال بالاحتياط ففيه مع انه لا يتم
لاجل احتمال الحرمة لاحتمال كونه من الخصائص لا دليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما ثبت
التكليف يقينا وتوقف براءة الذمة على العمل وهو اول الكلام وانت بعد التامل في جميع ما
ذكرنا تقدر على استنباط دليل القائل بالاباحة والتوقف والجواب عنهما فالقائل بالاباحة يقول
ان تعارض الاحتمالات من المرجحات والحظر يوجب الرجوع الى الاصل وهو الاباحة والمتوقف

يتوقف

يتوقف ويظهر الجواب بما مر مضافا الى ان احتمال الحظر من جهة كونه من الخصائص نادر لا يعتنى
اليه فان الغالب موافقة النبي والائمة عليهم السلام لاصحابهم وتابعيهم فالاصل هو المشاركة الا اذا
اخرجه الدليل واما ما علم وجهه بمعنى انه يعلم انه واجب عليه او مندوب او غيره ولم يعلم انه من
خصائصه فالاظهر لزوم اتباعه بمعنى اشتراكنا معه على الوجه الذي يفعله وذهب بعضهم
الى ان ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات واخرى الى انكار ذلك كله لنا الادلة
المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسألة السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم
كونه من الخصائص واما ما علم انه ليس منها فلا اشكال فيه وضعف قول المنكر مطلقا فيه ايضا
اظهر وجوابه فيما يحتملها عدم الالتفات الى النادر سيما مع قيام الادلة على حجية التاسي
واما المفصل فلا دليل له يعتد به وقد استدل على المختار مضافا الى ما مر باجماع العلماء
على الرجوع في الاحكام الى افعاله كقبلة الصائم لما رواه ام سلمة عن فعله والغسل بمجرد
التقاء الختانين وان لم ينزل لما رواه عائشة عن فعله نظرا الى ان وجه الاول معلوم
فانه للاباحة وان الغسل من التقاء الختانين ظاهر في انه كان يفعله بعنوان الوجوب
لانه كان يجعله غسل الجنابة ويترتب عليه احكامه وغسل الجنابة واجب جزما والظاهر ان الحكم
في التنزيل هو الحكم في الفعل ومما يتفرع على هذا التاسي ندب التباعد عن الناس عند التخلي
المعلوم انه كان على سبيل الاستحباب ثم ان معرفة وجه فعله اما يعرف بنصه بان هذا الذي فعله
فعلته بعنوان الوجوب او يعلم انه كان امتثالا لامر يدل على الوجوب مثل قوله تعالى اقيموا الصلاة
الدال على الوجوب او امر يدل على مجرد الرخصة او امر ندبي والتمثيل لذلك بقوله تعالى فاذا
حللتم فاصطادوا كما يتوهم سهو لعموم الخطاب فيهما او يعلم بانضمام القرائن كالاتيان في قبلة
الصائم والتباعد عند التخلي وغير ذلك من القرائن ومنها اصالة عدم الوجوب الدالة
على الاباحة عليه اذا فقد الدليل على الوجوب والندب **قانون** اذا وقع الفعل بيانا للمجمل
فيتبعه في الوجه ويظهر حكمه مما سبق ثم انك قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون الفعل
بيانا واقسام ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم اذا اصدر منه فعل في مقام البيان
فما علم مدخليته فيه من الحركات والسكنات وغيرهما فلا كلام فيه وما لم يعلم فان كان مما استحدثه

وقوع الفعل عند بيان المجمل

وما علم عدم مدخليته

ولم يكن متلبسا به قبل الفعل فالظاهر دخوله في البيان وما كان متلبسا به قبله كالستر في الصلوة
بل مثل الصلوة الميت اذا كان فعلها في حالة توضأ قبلها للصلوة اليومية فالظاهر عدم المدخلية (الطهارة)
الا ان يثبت بدليل من خارج وكذلك الكلام في عوارض ما استحدثه مثل التقصير والتطويل
والسرعة والبطوء الغير المعتد بها فامثل تفاوت القراءة بسبب طلاقة اللسان وعدمها
في التكلم ومثل تطويل الغسل في كل واحد من اعضاء الوضوء وتعجيله بحيث يتفاوت في المصداق
العرفي غالبا لا يعتد بها لاقتضاء العرف ذلك وعدم انضباط ذلك تحت حد محدود
ولا يتجاوز منه في التكليف بتكليف بما لا يطاق واما التفاوت الفاحش الخارج عن حد
متعارف الاوساط فالظاهر اعتباره فيشكل الاكتفاء بوضوء يغسل كل واحد من اعضائه في ظرف
ساعة مثلا واما ما يشك في دخوله في البيان وعدمه مثل التوالي بين الاعضاء في الوضوء
بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الاخر بلا فصل وكذلك غسل الوجه من الاعلى وكذلك اليد
وكذلك المسح من الاعلى فان كل ذلك مما يشك في دخوله لان الغسل العرفي للاعضاء يصدق
مع الفصل وعلى اي وجه اتفق لكن اختيار هذا الفرد من الماهية مما يشك فيه انه هل هو بمجرد الاتفاق
لانه فرد من ماهية الغسل او انه معتبر وكذلك الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل على واجبات و
مندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات او المندوبات كالسورة في الصلوة
ففيه الاشكال المتقدم في اوايل الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية والوجوب
ايضا لتعددها ام لا وقد بينا ان التحقيق امكان جريان الاصل في ماهية العبادات كنفس
الاحكام الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات في الماهية موقوف على ثبوتها من دليل
خارجي ومما حققنا لك سابقا في القانون السابق يظهر ان الاقوى في امثال المذكورات
هو البناء على الاستحباب لدخوله في الفعل الذي لم يعلم وجهه وقد عرفت ان التحقيق فيها
الاستحباب بحسب التاسي والاحتياط واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان اشتغال
الذمة (بالمجمل) يقيني وتحصيل البراءة اليقينية واجبة فيحكم بالوجوب قد عرفت جوابه في اول الكتاب
وان الاشتغال بازيد مما يقتضيه ظن المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به بشخصه ممنوع ولا دليل
على وجوب الاحتياط ومن ذلك يظهر ان (مقتضى) ما ذكره الشهيد من حمل الافعال المترددة في كونها من

افعال الجبلة

افعال الجبلية والعادة او الشرع والعبادة على الشرعي هو الحمل على الاستحباب لا غير لعدم
الدليل على ما فوقه **فائدة** تصرف المعصوم اما بالامامة كالجهاد والتصرف في بيت المال
او بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين بالبينة او اليمين او الاقرار او علمه او بالفتوى و
التبليغ وتصرفاته في العبادات كلها من باب التبليغ وفي غيرها قد يشتبه بين القضاء والفتوى
كقوله لهند زوجة ابي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف حيث شكت اليه
وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فلو كان فتوى ثبت منه جواز
التقاص للمسلط باذن الحاكم وغيره ولو كان قضاء فلا يجوز الاخذ الا بقضاء قاض قال
الشهيد في القواعد لا ريب ان حمله على الافتاء اولى لان تصرفه بالتبليغ اغلب والحمل
على الغالب اولى من النادر وقد يشتبه بين التصرف بالامامة والفتوى كقوله من احيى
ارضا ميتا فهي له فعلى الاول كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء الا باذن الامام وعلى
الثاني يجوز كما ذهب اليه بعض الاصحاب ويرد عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب فلا بد من
الحمل عليه كالسابق فلا يشترط الاذن واجاب عنه الشهيد بان اشتراطه يعلم من دليل خارج
لا من هذا الدليل **قانون** الحق ان نبينا صلى الله عليه وآله قبل البعثة كان متعبدا ولكن لا بشريعة من
قبله من الانبياء وقيل لم يكن متعبدا بشيء وقيل كان متعبدا بشريعة من قبله على اختلاف في
مذاهبهم فقيل بشريعة نوح وقيل ابرهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل بكل الشرايع وقيل
بالتوقف لنا ان ضرورة ديننا يقتضي افضليته عن كل الانبياء وفيما ذكروه يلزم تقديم
المفضول وهو قبيح ولانه لو كان كذلك لكان اما بالوحي او بالتعليم من علمائهم والاول
هو معنى الرسالة والموافقة لا تقتضي المتابعة واما الثاني فلو ثبت لافتخر اهل الاديان
بذلك ولو اشتهر وانتشر ولم يباشر اهل الكتاب ولم ياخذ منهم شيئا والا فالعادة تقتضي
بنقله ولا من كتبهم لانه كان اميا لا يقرء ولا يكتب مع ما روى الخاصة والعامة انه قال
كنت نبيا وادم بين الماء والطين وايضا كون عيسى في المهد نبيا ويحيى في الصبي دون
نبينا الى اربعين سنة ينافي افضليته واما بطلان القول بعدم تعبده بشيء فاوضح لاستلزامه
كمال النقص وكونه اسوء حالا من احاد الناس مع ما ورد مما كان يفعله من الاعمال والحج في

فيكون النبي (ص) قبل البعثة متعبدا بالشريعة

قد يورد عليه انه على قول الاكثر او على جواز ذلك من حضور الا ان يشك في ان الغالب يقتضي
بحيث التبليغ مثلا اشتباه فضلا عن ترجيح النادر فلا يثبت اشتراط
الاذن وحاصل جواب الشهيد ان اعتبار الاكثر الاشتراط ليس من
جهة الغلبة بل انما هو دليل خارجي وهو ان الموات من الارضين مال
الامام [illegible] ولا يجوز التصرف في مال الغير الا باذنه فالفرض ان ذلك
مرجح [illegible] هذا اللفظ قابل للاحتمالات المعينة ومن مواضع الاشتباه
مع قطع النظر عن ترجيح الامر ملاحظ [illegible] هذا الدليل الاخر
يقتضي الالحاق بالتصرف بالامامة وان اقتضى الغلبة حمله على التبليغ
واعلم ان القول المنقول عن بعض الاصحاب لم اقف عليه الا من
نقل الشهيد في عدة واخرى في بعض الاحتمالات الاجماع على اشتراط
الاذن اذا كان في حال حضور الامام واما في حال الغيبة فيجوز
لكل من المسلمين الاحياء والتملك بل للكفار ايضا على
خلاف ضعيف فيه منه طاب ثراه وجعل الجنة مثواه ورحمه

الاخبار واما ما بعد البعثة فالحق انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وتوافقه مع غيره في كثير منها ليس
نفس المتابعة واختلف الناس فيه فقال بعضهم بمتابعة شريعة من قبله في الجملة مستندا لا بظواهر
بعض الايات لنا ما تقدم من الادلة وان هو الا وحي يوحى وان شرعه كان ناسخا وكان منتظر
الوحي في كل مسئلة ولا يتمسك بالاديان السابقة واخباره عن التورية برجم الزاني لاتمام
الحجة على اليهود واظهار علمه واما الايات مثل قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم
وبهديهم اقتده وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فهي محمولة على اصول العقايد والا لم
يجز النسخ سيما مع ملاحظة قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وكذلك المراد
بهدى الجميع ما اتفق الجميع فيه وهو اصول العقايد والا فاديانهم مختلفة ويظهر من ذلك
الجواب عن ساير الايات **فائدة** اذا ثبت بطريق صحيح امر من الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه في دينا
فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القران او في الاخبار المتواترة حكم من الاحكام في شرع
من الشرايع السابقة مثل قوله تعالى في شان يحيى انه كان سيدا وحصورا ونحو ذلك اختلف
الاصوليون فيه على قولين والاقوى انه ان فهم انه تعالى او نبيه نقل ذلك على طريق المدح لهذه
الامة بحيث يدل على حسنه مطلقا فنعم والا فلا وربما يقال ان عدم علم الناسخ كاف في استصحاب
بقائه فهي حجة مطلقا وهو مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع ومناف للقول
بالنسخ بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وان كنا لا نمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن لا اعمال
الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل كما سيجيء تحقيقه ومما يتفرع على القاعدة فروع ذكر في
تمهيد القواعد منها الاحتجاج على حجية العبادة على التزويج بالاجرة المتقدمة ومنها ما لو
حلف ليضربن زيدا مثلا مائة خشبة فضربه بالعثكال ونحو لقوله تعالى فخذ بيدك ضغثا لا يوبا
والضغث هو الشماريخ القائمة على الساق الواحد وهو المسمى بالعثكال قال في التمهيد
وهذا الحكم مروي عندنا ايضا وخاصة في الحدود وكذلك لا مطلقا ومنها الاحتجاج بقوله في اليمين
تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم على صحة كون عوض الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين على اشتراط الاخلاص ان لم نضم اليه قوله تعالى
وذلك دين القيمة فقد يفسر القيمة بالثابتة التي لا تنسخ **قانون** تقرير المعصوم حجة وهو ان في تقرير المعصوم

يفعل بحضوره

يفعل بحضوره فعل او اطلع على فعل في عصره ولم ينكره فهو يدل على الجواز ان لم يمنعه مانع من
خوف او تقية او سبق منعه عليه او معلومية عدم الفايدة في المنع ونحو ذلك من المصالح ولو احتمل
عدمه يكفي في المقام وكذلك اذا احتمل ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع والدليل
على ذلك لزوم النهي عن المنكر سيما على المعصوم وان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على
الاثم فالظاهر من السكوت الرضا بفعله قال المحقق في المعتبر واما ما ينفرد فلا حجة فيه كما روي
ان بعض الصحابة قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله ص فلا نغتسل لجواز ان يخفى فعل
ذلك على النبي ص فلا يكون سكوته عنه دليلا على جوازه لا يقال قول الصحابي كنا نفعل دليل
على عمل الصحابة او اكثرهم فلا يخفى ذلك على الرسول ص لانا نمنع اذ قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه
او عن جماعة يمكن ان يخفى حالهم على النبي ص **ايقاظ** قيل ان الحكم الذي حكم به المعصوم في
الرؤيا حجة لما ورد ان من رآه فقد رآه وان الشيطان لا يتمثل به ورد بانه فرع ان يعرفه
بصورته في اليقظة حتى يصدق عليه انه رآه فلا يتم الاطلاق واجيب بانه ورد انه رأى احد رسول
الله ص في المنام في زمان مولانا الرضا ع فقال هو ع رسول الله ص من رآه فقد رآه ومن
المعلوم ان الراوي لم يره ويدفعه ان كثيرا ما نرى في المنام صورتهم ويظهر في اليقظة انه
كان غيرهم ما نرى بصورته اظهارا لجلالته كما في حكاية رؤيا المفيد حيث رأى في
المنام فاطمة الزهراء ع والحسنين ع معها قالت له في المنام يا شيخ علمهما الفقه فجاءت في
يومه والدة السيدين المرتضى والرضي بهما وقالت يا شيخ علمهما الفقه وكيف كان فالاعتماد
مشكل سيما اذا خالف الاحكام الواصلة الينا مع ان ترك الاعتماد مطلقا حتى فيما لم
يخالف شيئا ايضا مشكل سيما اذا حصل الظن بصحته وخصوصا لمن كان اغلب رؤياه صادقا
سيما بملاحظة ما رواه الكليني في الحسن بابراهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله
قال سمعته يقول رأى المؤمن ورؤياه في اخر الزمان على سبعين جزء من اجزاء النبوة وفي الصحيح
عن معمر بن خلاد عن الرضا ع قال ان رسول الله ص كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات
يعني به الرؤيا وفي معناها روايات اخر **المقصد الرابع** في الادلة العقلية والمراد بالدليل
الدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي الى العلم

ما يستقل فيه العقل

بالحكم الشرعي وهي اقسام يذكر في طي قوانين منها ما يحكم به العقل من دون واسطة خطاب الشرع ومنها
ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات **قانون** معنى كون ما يستقل به العقل
ويعز به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليلا
حكم الشرع ايضا كما تبين عندنا معاشر الامامية وفاقا لاكثر العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم
من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة بل بالضرورة
الوجدانية التي لا تعارضها شبهة ودينه ان العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى ان بعض الافعال
بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح وبعضها بحيث يستحق فاعله كذلك الذم وان لم
يظهر من الشرع خطاب فيه ويظهر عنده هذا الحسن والقبح في الموارد المختلفة على مراتبها المرتبة
فيها بحسب نفس الامر فقد يدرك في شيء حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الاتيان به وفي بعضها قبحا
يحكم بلزوم تركه وقد يجوز الترك في بعضها والفعل في بعضها وهكذا فكذلك من الواضح انه يدرك
ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى الله بتركه ويريد من عباده بعنوان اللزوم وبعضها مما لا
يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم وانهما مما يستحق بها عن الله المجازات ان خيرا فخير
وان شرا فشر ولا نعني من ذلك الا انه طلب منا الفعل والترك بلسان العقل فكما ان الرسول الظاهر
يبين احكام الله ومأموراته ومنهياته فكذلك العقل يبين بعضها فمن حكم عقله بوجود المبدأ
الحكيم القادر العادل الصانع للعالم فيحكم بانه يجازي العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف
بالعقاب وكذلك لو دعا الذي انعمه عبد من عباده سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا غاية
الاحتياج بسبب تركه رده اليه ويجازي العبد القوي لرفع رافته على عبده الضعيف العاجز
المحتاج بالثواب فلو لم يكن منهيا عن الظلم وامرا برد الوديعة لم يكن الظلم وترك الرد مخالفة
له لما حكم العقل به واخذه الله وعقابه فان القبح الذاتي يكفي فيه محض استحقاق الذم فيثبت
من ذلك ان الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب شرعا وما توهمه بعض المتأخرين تبعا لبعض العامة
من ان حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب ايضا الذي هو
لازم حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم الشرعي هو مبتن على الغفلة عن مراد القوم
من الحكم العقلي وحسبان ان حكم العقل هو الذي ذكروه في مبحث ادراك العقل الحسن و

القبح قبلا

القبح قبلا لا للاشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم على بابه من ذلك ايضا صح ان
المستفاد من الاخبار الواردة في العقل والجهل ايضا هو ذلك وانه مما به يثاب ويعاقب وانه
مما يكتسب به الجنان وغير ذلك مع انه يمكن ان يقال بعد ما ثبت ان لكل امر من الامور حكما من الله
بالضرورة والاخبار وثبت من الاخبار انها موجودة عند المعصومين وان لم يصل الينا
كلها ان كل ما يدركه العقل قبحه فلا بد ان يكون من جملة ما نهى الله عنه وما يدرك حسنه
لا بد ان يكون مما امر به فاذا استقل العقل بادراك الحسن والقبح بلا تأمل في توقيفه على شرط
او زمان او مكان او مع تقييد بشيء من المذكورات فيحكم بان الشرع ايضا حكم بذلك لانه
تعالى لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن بل انه يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر
قد يقال ان الثواب والعقاب انما يترتبان على الاطاعة والمخالفة لا غير والاطاعة والمخالفة
العالم السيد صدر الدين
لا يتحققان الا بموافقة الاوامر والنواهي من الكتاب والسنة ومخالفتهما وحيث لا امر ولا
نهي ولا خطاب فلا اطاعة ولا ثواب ولا عقاب وفيه ان انحصار الاطاعة والمخالفة في
موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته
وان كان ذلك الطلب بلسان العقل نظير ذلك ان الله تعالى اذا كلف نبيه بواسطة الالهام من
دون نزول وحي من جبرئيل واتيان كلام وامتثل فيه انه اطاع الله جزما فان العقل فينا نظير الالهام
فيهم والقول بان القدر الثابت من الادلة ان ما يجوز اتباعه ويجب متابعته هو ما حصل
القطع به او الظن من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيرها فالكلام في هذا الدليل
العقلي مثل الكلام في جواز العمل بالرؤيا اذا رأى احدا من المعصومين وحكم بحكم لا دليل
على جواز العمل بهذا الحكم فهو كلام ظاهري اذ من يدعي حكم العقل بوجوب رد الوديعة و
حرمة الظلم يدعي القطع بان الله خاطبه بذلك بلسان العقل فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله و
تكليفه ولا يجوز مع اليقين به فان كان ولا بد من المناقشة فليكتف في منع حصول هذا القطع
من جهة العقل وانه لا يمكن ذلك وانت خبير بان دعوى ذلك بعيد عن السداد ولا يرد هذا
على من ادعى ذلك ولم يدل دليل على امتناعه ان لم يسلم البرهان على وقوعه فاذا ادعاه مدع فكيف
نكذبه نعم لا يمنع تفاوتا لافهام في ذلك وندرة المواضع التي يستقل العقل بادراك الحكم

وذلك لا يوجب الحكم بقبح الحكم ذاتا ولا يرد نقضا على من جزم بذلك فان كل مجتهد مكلف بمؤدى فهمه
قطعيا كان او ظنيا ومعذور في خطائه ثم ان معنى قولهم ان العقل والشرع متطابقان كلما حكم
به الشرع فقد حكم به العقل وبالعكس ان كل ما حكم فيه الشرع بحكم لو اطلع العقل على الوجه الذي دعى
الشارع الى تعيين الحكم الخاص في ذلك الشيء لحكم العقل موافقا له وذلك لان الحكيم العدل
الذي لا يفعل القبيح لا يصدر عنه القبيح وترجيح المرجوح قبيح والترجيح بلا مرجح محال فتعيين الوجوب
مثلا للصلوة والزكوة وتعيين الحرمة للخمر والخنزير انما كان لجهة مرجحة لذلك من حسن او قبح ذاتي
او بحسب زمان او مكان او شخص وتلك الجهة علة تامة لاختيار ذلك الحكم اما ابتداء او مع
ملاحظة قيد من زمان او مكان او غيرهما فلو فرض اطلاع عقولنا على تلك العلة على ما هي
عليه لحكم فيه مثل ما حكم به لسان ظاهر الشرع وما يتوهم انه قد لا يكون في اصل الفعل رجحان
لكنه تعلق امر به امتحانا للعبد فهو لا ينافي ما ذكرنا اذ نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن في
نفس المامور به مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان مثل حكاية ابرهيم فالمصلحة انما
هي في الامتحان لا في الذبح مع ان الايثار بخصوص الامتحان ايضا دون امر اخر بجهة مخصوصة
ومصلحة معينة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فالايثار ذلك الامر للامتحان وعدم ادراكنا اياه
لا يدل على عدمه وبالجملة تابع لما افاده الشارع فاذا اطلع على طلبه الفعل من حيث هو هذا العقل[1] (ما حكم به العقل حكم به الشارع)
الفعل يحكم بطلبه كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث هو للامتحان فيحكم بحسن طلبه من حيث الامتحان (بحسن م)
وهكذا واما العكس اعني كلما حكم به العقل فقد حكم به الشرع فيتصور له تقريران احدهما
ان ما حكم العقل بقبحه وحسنه بعنوان لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك او بالعكس او غيرهما من
الاحكام فيحكم الشرع به بمعنى ان العقل دل على انه مطلوب للشارع ومراده ونحن مكلفون بفعله
او مبغوضه ومكروهه ونحن مكلفون بتركه ويثيبنا على الاول ويعاقبنا على الاخر وثانيهما ان
ما حكم العقل بانه مراد الله ومطلوبه وان له مناصة او تركه بعنوان الالزام او غيره فهو موافق
للشرع لما صدر عن الله[2] احكام وهو مخزون عند اهله من المعصومين وذلك مبني على الاعتقاد بان (الله من م)
يكون حكم كل شيء وارد عن الله على النبي وبلغنا اكثرها وبقي بعضها مخزونا عند اهلها لاجل
مصلحة وبهذا فذلك الحكم العقل كاشف عما هو مخزون من الحكم عند اهله في شان هذا الذي

ادركه العقل

ادركه العقل حكمه وهو ما حكم به العقل من الاحكام والاظهر هو التقرير الاول وبالجملة لا وجه لما
ترى من الاشكال في كون دليل العقل بهذا المعنى مثبتا للحكم الشرعي مع انه متفق عليه عند اصحابنا
فانهم يصرحون في الكتب الاصولية والفقهية ان من ادلة احكام الشرع هو العقل ثم يذكرون
في اقسام الادلة العقلية ما يستقل به العقل كقضاء الدين ورد الوديعة والظلم ويناديك
قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله وتفسيرهم اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد
عن المعصية وجعلوا من اللطف ارسال الرسل وانزال الكتب وليس معنى ذلك الا ان العقل
يدرك الاحكام الشرعية من ان الله يريد منهم العدل ورد الامانة وينهاهم عن الظلم والفساد
وان الصدق والتواضع والسخاء والعفو حسن وان الكذب والكبر والبخل والنفاق قبيح
وامثال ذلك فاللطف انما هو لمعاضدة العقل بالنقل حتى يكمل به البيان ويثبت به الحجة (الاعتراضات عليه)
وقد اورد على هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراضات السخيفة لا يليق كثير منها
بالذكر اعرضنا عنه واقويها امور احدها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها (المورد صاحب الوافية)
دلت على نفي التعذيب الا بعد بعث الرسول وتبليغه فلا يكون ما حكم العقل بوجوبه او حرمته واجبا (واجبا م)
شرعيا او حراما شرعيا بل هو اباحة شرعية ورد بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب والحرام
ما يستحق فاعله العقاب ولا ملازمة بين الاستحقاق وفعلية الجزاء واعترض عليه بان الواجب (المعترض هو المورد وهو صاحب الوافية قوله على نفسه)
الشرعي مثلا هو ما يجوز العقاب على تركه ومع الجزم بعدمه لاخباره تعالى بذلك فلا يجوز فلا (المكلف م)
وجوب وفيه ان هذا مناقشة في الاصطلاح واعترض ايضا بان الواجب الشرعي مثلا ما يوجب فعله
الثواب من حيث هو طاعة وتركه العقاب من حيث هو معصية واخباره تعالى بنفي التعذيب ابدا (المعترض السيد صدر الدين) (مخالفة م)
للفعل فلا طاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة وقد ظهر دفعه مما مر من ان العقل يحكم
بان الله تعالى امرنا بالفعل وهنا فيحصل الطاعة والمخالفة ولا ينحصران في موافقة الخطاب
اللفظي ومخالفته ودلالة نفي التعذيب على الاباحة فيه منع ظاهر وعلى القول بكون جميع الاحكام
مخزونا عند اهله والاشتغال من ادراك العقل الى ما هو الموجود عند اهله فصدق الطاعة
والمخالفة اظهر فيصدق بعث الرسول وحصول التبليغ منه في هذا الحكم ايضا فيثبت الحكم
الشرعي بالعقل ويثبت الحكم بالثواب والعقاب وما قيل في دفعه ان المراد ببعث الرسول هو بعثه

القائل السيد صدر الدين ره

بالبيان التفصيلي لا مثل هذا البيان الذي يبين العقل تفصيله ويظهر بانه من الحكم العقلي فهو بعيد

جدا الا ترى انا نثبت كثيرا من احكام الله تعالى بالاجماع مع انك لا تقول بان هذا ليس بتبليغ تفصيلي

فان اتفاق الفقهاء كاشف عن رأي المعصوم وحكمه المعلوم اجمالا قبل العلم بالاجماع تفصيلا

وليس بكاشف عن قوله التفصيلي وحال استخراج العقل للحكم حال استخراج اتفاق العلماء له

فالتحقيق في الجواب عن الاية انها من قبيل قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة

ولا يكلف الله نفسا الا ما اتاها ولا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك ولما كان اغلب الاحكام

الشرعية مما لا يستقل به العقل فاكتفى في الاية بذكر الرسول فالمراد حقيقة والله اعلم وما

كنا معذبين حتى نتم الحجة ولا بيان مع ادراك العقل الحجة تمام او نقول ان الرسول اعم من

الرسول الباطني كما ورد ان لله حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول

مع ان الاية ظاهر ما فيها الف كلام فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقل

ولو نوقش في ادراك العقل بالاستقلال فانما هو كلام في الصغرى وكلامنا انما هو مع فرضه

والمفروض ان يدعي استقلاله في بعض الامور وكل مجتهد مكلف بمقتضى فهمه فاذا جزم بشيء

فهو المتبع واذا ظهر بعد ذلك خطاه فهو معذور كما هو معذور في خطاه وظنونه والاستقلال

في بعض الامور بديهي لا يقبل الانكار والتشكيك ومنعه مكابرة ولقد اغرب بعضهم حيث سلم

ذلك في المعارف والعقايد لما دل عليه من اطلاق الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان

فانها تشمل حال الفترة ايضا بخلاف الاعمال وهو مع انه معارض بالاطلاقات الدالة على الجزاء

واللعنة على الظلم والكذب وغيرهما فيه ان مال التعذيب على عبادة الاوثان مثلا يرجع الى التعذيب

على الاعمال فان الاعتقادات ليست باختيارية بل المقدور منها هو النظر الذي هو من مقدماتها

والتخلية والتذاذ النظر بمجرد ان في تركه مظنة الضرر ودفع الضرر المظنون واجب عقلا

في الواجبات الشرعية وتسليم العقاب على تركه ليس باوضح من التذاذ الظلم في الحرمات الشرعية

ورد الوديعة والدين في الواجبات ففي الحكم بالرد بل ترجيح المرجوح وثانيها الاخبار الدالة

على انه لا يتعلق التكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى

ان على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسد وعلى انه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس

ما يصلحهم

[illegible] في الجواب [illegible] العقاب [illegible] العقل [illegible] العقاب [illegible] ليهلك من هلك عن بينة منه رحمه

لا تكليف بدون التبليغ

ما يصلحهم وما يفسدهم وعلى ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا

وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصوم الحديث ولا يخفى ضعف الاستدلال

بها ويظهر الجواب عنها بما قدمناه من ان المراد من بعث الرسول هو التبليغ ولا معنى

للتبليغ بعد ادراك العقل مستقلا فانه تحصيل للحاصل نعم هو لطف وتاييد وتوكيد

كوعظ الواعظين في التكاليف السمعية التي صار كثير منها من ضروريات الدين مع ان

البينة اعم من الشرع والتعليل يفيد انحصار البينة في الشرع وهو لا يتم الا فيما لا يدرك

العقل سلمنا الدلالة لكنها مخصصة بالادلة المتقدمة وبيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر في

بيان الرسول ص فقد بين الله كثيرا من المصالح والمفاسد بسبب خلق العقل وتعريف

المصلح والمفسد ينحصر في المعصوم اذا لم يكن بحيث يدركهما العقل وهو في غير ما يستقل

به واما الرواية الاخيرة فهي على خلاف مطلب المورد ادل اذ الظاهر مما اتاهم وعرفهم هو

ما ارشدهم العقل اليه اذ المذكور في الخبر من اوامر الكتاب ونواهيه هو مثل الصلوة والصيام

مما لا يستقل به العقل ولا دلالة في الخبر على ان المراد ان الاحتجاج لا يتم الا بمجموع الامرين

من الاتيان والتعريف وارسال الرسل واما مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فلا يدل

على ان كل ما لم يرد فيه نص فهو مباح وان ادرك العقل قبحه كما توهم بل المراد منه ما لا يدرك

العقل فلا بد اما من تخصيص كلمة شيء او تعميم النهي بحيث يشمل مناهي العقل وقد ذكر بعضهم

في تقريب الاستدلال به وجهين الاول ان الرواية من باب الخبر لا الانشاء ومعناها ان

كل شيء لم يرد من الشارع منع فيه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان كان محظورا

عند العقل استنادا الى منع ادراك العقل العلة المقتضية لحكم الشرع فيبنى على اصالة

البراءة حتى يصل النهي الينا فدل الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا بحكم

العقل بحسنه او قبحه والثاني انها انشاء لحكم ما لم يرد فيه النهي ومعناها ان كل ما لم يرد

فيه نهي هو الاباحة وان ادرك العقل قبحه وانت خبير بان المعنى الاول ايضا انشاء للحكم

فان المنع عن الحكم بالمعنى الشرعي بانه حرام شرعي مثلا اذا سد على الامام فلا يريد به بيان

الاصطلاح فانه لا يجوز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح بل وظيفته بيان الحكم وحاصله

ان ذلك ليس بحرام شرعي فاذا لم يكن حراما فهو مباح فيرجع الى المعنى الثاني فان قلت المراد من
المعنى الاول بيان ان الحكم الظاهر للمكلف هو الاباحة نظرا الى اصل البراءة حتى يصل النهي
لان حكمه الاباحة في نفس الامر والمراد من المعنى الثاني بيان ان حكم ما لم يصل حكمه هو الاباحة
النفس الامرية مطلقا قلت لا يصح حمل المعنى الثاني على الاباحة الواقعية لانه لا يصح ح جعله
مغيا بغاية ويدفعه كلمة حتى وان اريد ان المكلف لا بد ان يبنى على هذا حتى يظهر له خلافه
فهذا يرجع الى الاول وليس معنى اخر فالتحقيق ان المعتبر في الدلالة هو الظ لا التاويل وقوله
مطلق مساوق لقوله مباح ولما كان العقل يحكم بقبح اباحة القبيح فما يدرك عقولنا انه
قبيح لا يجوز ان يبيحه الشارع ويرخص فيه كما بيناه سابقا ومنع ادراك العقل لعلة القبح قد
عرفت فساده وان كان ما علم من ادراكه فيخصص الحديث بما لا يدركه العقل او يعمم النهي
فان قلت ان اطلاق الرخصة فيما لا يدركه ايضا يوجب الرخصة في القبيح في الجملة اذ القبيح
النفس الامري قبيح في نفس الامر وله خاصية ذاتية توجب تاثيرا كالسم ولا ديبان في جملة ما لم
يرد نص فيه ولم يصل الى المكلف بعد قبائح فكيف يحكم الشارع بالرخصة في جميعه قلت بعد
ما قدمنا لك في مباحث الاخبار في مقام بيان ان الشارع اكتفى عن المخاطبين بما يفهمون
بظنهم وان لم يكن موافقا للواقع لا يبقى لك مجال لهذا البحث فراجع ثمه ومما يوافق هذا
الخبر من رخصه تعاطي ما فيه حرام وحلال حتى تعرف الحرام بعينه وترخيصه لنا اللحوم والجلود
من سوق المسلمين وترخيصه اكل طعام اهل الكتاب من غير اللحوم ونحو ذلك كثيرة غاية الكثرة
والجواب عن الكل واحد فان الحسن والقبح قد يكونان بالوجوه والاعتبارات وتاثير الاشياء
تابع لذلك الوجوه مثل تفاوت الاشخاص والازمان والامكنة وحالة العلم والجهل وغيرها
وقد يتدارك تاثير السمية بترياق الاتيان من اباب التسليم والانقياد والامتثال لحكم الله
الظاهري ونا لنا ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكاليف السمعية فيما يستقل به العقل الطف
يعني ان انضمام التكليف الشرعي بالتكليف العقلي بمعنى توارده ما معا لطف كما ان مطلق التكليف
السمعي لطف فيما لم يستقل به العقل والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب
على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيه ايضا ح اقول سلمنا وجوبا للطف لكن وجوب

كل اللطف

كل اللطف ممنوع اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكاليف المندوبة ايضا لطف في المندوبات
العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية وقد يكتفى في اللطف بالتكليف السمعي لما يستقل
به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر
فوجوب كل الالطاف اذا لم يثبت فان اراد من قوله ان العقاب بدون اللطف قبيح قبحه
مع شيء من الالطاف مسلمناه ولكن اللطف لا ينحصر في توافق التكليف العقلي وانتفاء المقرب
الى الطاعة والمبعد عن المعصية بدون ذلك ممنوع اذ البلاء والمرض والموت امثال ذلك
وكذلك سائر التكليفات السمعية كلها لطف مع انا نقول ان بعث الانبياء ونصب الاوصياء
وانزال الكتب من الالطاف البالغة ومع ذلك فامر النبي م بمتابعة العقل وورود الكتاب
بذلك كاف في التقريب والتبعيد ولا حاجة الى الحكم الخاص بما يوافق مدركات العقل
فقوله فلا يجوز العقاب الى اخره ان اراد عدم النص اصلا فعلى فرض تسليم اصل المسئلة
نسلمه ولكن النص على لزوم مطلق متابعة العقل موجود وان اراد عدم نص خاص يرد على ما
يستقل به العقل فلزومه محال وكذا عدم جواز العقاب ممنوع ثم اعلم ان ما ذكرنا من حكم
ما يستقل بادراكه العقل وانه دليل العقل الشرع انما كان مبنيا على القول بان العقل
يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب العدلية واكثر العقلاء وحكمهم بادراكه انما هو طريق
الايجاب الجزئي فان بعض الاشياء مما يدرك حسنها بالضرورة كالصدق النافع والكذب
الضار وبعضها بالنظر كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع وبعضها مما لا يدرك العقل
فيه شيئا والاشاعرة يقولون بعدم ادراكه على طريق السلب الكلي ثم انهم بعد التنزل
والمماشاة ناظروا مع القائلين به في الاشياء الغير الضرورية للنفس كالتنفس في الهواء وشرب
الماء عند العطش الشديد قبل ورود الشرع مع وجود النفع كشم الطيب واكل الفاكهة
وقالوا بان العقل لا يدرك فيها شيئا واختلف القائلون بالتحسين والتقبيح فوافقهم
بعضهم وذهب اخرون الى الحظر وتوقف بعضهم وذهب الاكثرون الى ان العقل يدرك
انها مما يكون دليلا على الاباحة الشرعية ويظهر من ذلك ان ما هو المسلم عند كل القائلين
بالتحسين والتقبيح العقليين والمتفق عليه بينهم انما هو الاحكام الاربعة في الجملة وليس علم

بشئ مباح عقلا كان متفقا عليه بينهم اذ الحكم بالاباحة العقلية موقوف على حكم العقل باستواء
الفعل والترك في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شئ منهما مصلحة ولا مفسدة فاذا كان مثل
اكل الفاكهة وشم الطيب من الخلافيات فاى شئ يبقى بعد ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة بالاتفاق
مما لا منفعة فيه اصلا مثل تحريك اليد بلا جهة وداعٍ ومضغ الخشب والنباتات الغير اللذيذة لا
حكم للعقل فيها عند الكل ولذلك عقدوا امثلة الترك فيما يشتمل على منفعة ومأمون من ضرر
العيش يحكم العقل بالرخصة فيها اتفاقا بل بوجوبها لان تركها موجب لقتل النفس القبيح عقلا
المنافي لغرض الخالق من خلقه ولذلك لم يختلف فيه القائلون بادراك الحسن والقبح للعقل
ومما ذكرنا ظهر ما في كلام الفاضل الجواد حيث قال الاشياء الغير الضرورية عند المعتزلة
قسمان ما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك
العقل حسنها ولا قبحها لكنها مما ينتفع بها كشم الورد واكل الفاكهة مثلا فهي قبل ورود
الشرع مما اختلفوا في حكمها الى اخر ما ذكره وتبعه في هذه الغفلة بعض الافاضل ممن تأخر عنه
ايضا والمختار من قول الاكثر من الحكم بالاباحة لانها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة
والآجلة والاذن من الله في التصرف معلوم عقلا لان ما يتصور من جانبه من المانع انما هو
التضرر وهو منتف قطعا كالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بنوره والتسخن بناره
حيث لا يوجب المذكورات ضررا على احد فيكون حسنا بمعنى ان للفاعل القادر ان يفعله
ولا يستحق عليه ذم واحتمال حصول المفسدة في الواقع وان لم نعلمها كاشياء وجودها
في ضمنها بعد كشف الشرع مثل حرمة الغناء والفقاع الغير المسكر وامثال ذلك لا يوجب
حصول التزلزل في ادراك العقل لان هذا الاحتمال الاحتمال الذي لا منشأ له ولا امارة
عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتد بها عند العقلاء كما ترى انهم يلومون من يحترز عن الجلوس تحت
الحائط المحكم البنيان الذي لا ميل له ويلحقون بجوزه المضرة حينئذ باصحاب الجنون و
السوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا وهو يستلزم
التكليف بالمحال وما المانع هنا ايضا لم يثبت الا بانه تصرف في مال الغير بغير اذنه فكانه في
احتمال مفسدة اخرى ايضا وقد عرفت انه فاسد مع ان حرمة مطلق التصرف في مال الغير معلوم

عقلا ولا

عقلا ولا نقلا وكذلك مطلقا الغير حتى الخالق المنزه عن النقص والاحتياج ثم ان الفاضل
الجواد بعد ما استدل على مختاره بمثل ما ذكرناه قال ولكن بقي شئ وهو ان الحكم بالحسن
فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك
بان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة
الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها
ابتداء وتجردا عن ملاحظة شئ اخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل
فتأمل انتهى واقول والغفلة التي حصلت له اولا هو الذي اورد عليه هذا الاشكال
وتفطن له لكن الجوابين الذين ذكرهما لا ينفعانه في شئ لامكان ان يقال شم الورد منفعة
مأذون فيها وكل ما هو كذلك حسن يعني لا حرج في فعله ولا يستحق به الذم فهو حسن يحكم
عام حسنه بالخصوص من ذلك واما الجواب الثاني فيظهر بطلانه مما مر من عدم انحصار ما دركات العقل
في الضروريات وقد يوجه كلامه بان مراده ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل مختص
به وان ادرك حسنه من دليل عام يجري في الكل مثال الثاني ما تقدم وهو قولنا شم الورد
منفعة مأذون فيها الخ ومثال الاول ان يقال شم الورد فيه المنفعة الفلانية يعني مثل تقوية
الدماغ وكلما كان كذلك فحسن وفيه ان هذا القياس في المباح لا يجري الا مع انضمام كونه مأذونا
فيه وبعد ضم كونه مأذونا فيه لا فرق بين النفع الخاص والعام وان اراد من النفع الخاص
هو ما يوجد في غير المباح مثل ان يقال في رد الوديعة جهة حسن خاص وهو حفظ الغرض
مثلا وكلما هو كذلك فهو حسن بخلاف شم الورد لانه يقال فيه انه شم الورد موجب للمنفعة
مأذون فيها وكلما هو كذلك فهو حسن فهو مع انه غير ملائم للسياق من ذكر النفع وتعميمه
وتخصيصه لا يجدي طائلا لانه لا معنى لجعل احدهما موضع النزاع دون الاخر مع صحة القياس
وانتاجه وقد يدفع اصل الاشكال بانه لا منافاة بين عدم حكم العقل على شئ مع قطع
النظر عن كونه مجهولا وبين حكمه عليه مع ملاحظة وصف الجهالة يعني ان حكم العقل بحسن شم
الورد واكل الفاكهة انما هو مع ملاحظة انهما مجهولا الحكم واما مع قطع النظر عن كونهما
مجهولي الحكم فلا حكم للعقل فيهما وفيه انه ان حكم المبيح بالاباحة ليس من جهة انه مجهول الحكم

عند العقل بل لانه يحكم بانه منفعة مأذون فيها وحكم الحاظر بالحظر ايضاً ليس من جهة انه مجهول الحكم
عند العقل بل لانه يزعم انه تصرف في مال الغير وهو حرام فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم
مع كون دليل الباحثين علمهم بالحكم فان قيل ان ذلك الدليل مقتضى نظرا الى الظاهر الحال واغماضا
عن الاحتمال فقد يتبدل الحكم السابق بظهور خلافه كما لو حكم الشارع بعد ذلك بالحرمة
فيظهر الخلاف ويعلم ان الحكم السابق انما كان حكم مجهول الحكم قلنا هذا كلام سار في
جميع المطالب المعلومة عند الناظرين فكثيرا ما يقام البرهان على المطلب بل وقد يدعى البداهة
ثم يظهر خلافه وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم العقلي الذي هو مقتضى البرهان حكم
ذلك الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل تكليفنا للناظر في كل وقت مع التخلية التامة هو ما يصل
اليه نظره سواء صادف الواقع ام لا نعم هذا الكلام يجري فيما لا نص فيه من الاحكام التي لا
مسرح للعقل فيها اصلا مثل وجوب غسل الجمعة مثلا فان حكمه قبل ثبوته من الشرع من حيث هو
مجهول عدم الوجوب لا مع قطع النظر عنه واين هو من الحكم بالاباحة فمع امكان ان يقال للاشياء
قبل العلم باحكامها تفصيلا حكم عقلي من حيث كونها مجهولا بالاستقلال وان لم يكن العقل
مستقلا بادراك احكامها مع قطع النظر عن الجهالة وكل ذلك يصدق عن العقلاء الواصلين
اليها وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يورد هنا من الاشكال من لزوم تسبيع الاحكام لزيادة
الاباحة الظاهرية والحظر الظاهري على الاحكام الخمسة اذ اذ لا قائلين بهما لا يعتقدان الاباحة
والحظر ما لم يظهر مفسدة او رخصة فانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي واساسيتها مع ملاحظة
ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالي عن المضرة كالغناء وشرب القليل من المسكر
ونحوها وربما يكون في الشيء مفسدة ذاتية لا يدركها العقل ثم يكشف عنه الشرع اذ ذلك
اشكال سار في جميع الاحكام ولا اختصاص له بما نحن فيه بل بجميع المطالب المستدل عليها والمبيح
والحاظر لا يريدان اثبات الاباحة والحظر الظاهريين بل قد يثبتان الاباحة والحظر النفس
الامريين كما هو مقتضى دليلهما نعم قد يتضح هذا الاشكال اذا استدل على هذا المطلب
بمثل قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ويمكن ان يقال فيه ايضا انه مباح لمن لم يطلع على النهي
في نفس الامر وحرام على من اطلع عليه في نفس الامر لا انه لغير المطلع مباح ظاهرا وحرام واقعا نظير ذلك

مابيناه

القول في اصل الاشياء

مابيناه في الواجب المشروط بالنسبة الى الواجد للشرط والفاقد كما بيناه مرارا ثم قد ظهر
لك ان الاقوال في المسألة اربعة الاباحة وهو مذهب الاكثرين من اصحابنا والمعتزلة البصرية
والحظر وهو مذهب بعض اصحابنا والمعتزلة البغدادية والوقف وهو مذهب المفيد من
اصحابنا وبعض العامة وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها والمراد بالوقف انا نجزم ان
هنا لك حكما ولم نعلم انه اباحة او تحريم والفرق بين المتوقف والحاظر انه يجزم بالحرمة فيكف
عنه لاجل الحرمة والمتوقف يكف خوفا عن الوقوع في الحرام بقي الكلام في معنى قبل الشرع
والمراد به قبل وصول الشرع اليه سواء كان ذلك في زمان الفترة او في وقت اضطراد
المكلف وانقطاعه بسبب حبس او مانع او نحو ذلك ولا ينافي ذلك عدم خلو زمان من
الازمنة من نبي او وصي او حافظ للشريعة على اصولنا ولا ما ورد ان جميع الاحكام صدر
عن الله وهو مخزون عند اهله فان من المعاين المحسوس ان ذلك ليس بحيث يمكن وصوله الى
كل واحد من المكلفين مع ان بيان الاحكام قد يجيء بعد ورود الاحكام الشرعية
وظهر لنا حرمة بعض الاشياء الذي لم يدرك عقولنا حرمتها ووجوب بعض اخر كذلك
فلا يجوز الاعتماد على ذلك الاصل حتى يقع التتبع التام كما في كل ما لا نص فيه فانه لا
يجوز التمسك باصل البراءة ولا حتى يحصل الظن بعدم المعارض كما سيجيء ثم انا نقول
ان كل ما فيه منفعة خالية عن المضرة قبل ورود الشرع مما يستقل بحكمه العقل على القول
بالاباحة والحظر انما يتم لو قلنا بان الدليل على ذلك يفيد القطع كما في قبح الظلم والعدوان
وحسن العدل والاحسان لعدم الدليل على كون غير القاطع دليلا للشرع بالخصوص
ودعوى قطعيته من حيث عدم كون التصرف في مال الغير ما نعا وان كان يمكن لكن
دعوى عدم مضرة مفسدة اخرى محتملة فيه بعنوان القطع فيما يفعلنا اليوم اعني بعد
ثبوت الشرع وبعثة النبي ونصب الاوصياء من ثمرات هذه المسألة مشكلة اذ المفروض
ان كثيرا مما يشتمل على المنفعة الخالية عن المضرة في عقولنا قد نهى عنها الشارع وصار
ذلك كاشفا عن قبح واقعي ويحتمل فيما لم نقف فيه على نهي ان يكون مثل ذلك وعدمه
مظنون لا مقطوع به فالاعتماد اذا انما باستصحاب الاباحة السابقة على بعثة الرسول

وورود الشرع في الجملة او باستصحاب عدم ورود النهي بذلك او بالظن الحاصل بملاحظة
محض انه منفعة خالية عن مضرة لا مؤاخذة فيه وكيف كان فالحكم بالاباحة في مثل ذلك في
امثال زماننا من الظنيات والدليل عليه ظني فكيف يقال انها مما يستقل بحكمها العقل
بعنوان القطع نعم ان يقال لما كان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعنوان القطع لانسداد
باب العلم وانحصار المناص في الظن وذلك من جزئياته فمن هذه الجهة يصير من جملة ما يستقل
به العقل ومن ذلك ظهر ان ما يقال ان التكلم في هذا القسم من الادلة العقلية قليل الجدوى
لعدم انفكاك ما استقل به العقل عن الدليل الشرعي عليه كما يلاحظ في قبح الظلم وحسن العدل
ووجوب رد الوديعة وغير ذلك لا وجه له فان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل
واي فائدة اعظم من ذلك ولا ريب ان الدليل المعتبر هو دليل العقل اذ ما يستفاد من
الشرع في هذا الباب لا يفيد الا الظن والتمسك به بدون دليل قاطع لا وجه له وهذا امر واضح
في جعل الظن المستفاد من الاستصحاب وغيره ايضا من الادلة العقلية وبعد ملاحظة هذا
المعنى يندرج المذكورات في افراد ظن المجتهد فيعاضدها الادلة الشرعية ايضا من الآيات
والاخبار في اصل الاباحة والاستصحاب وغيرهما كما سنشير اليها في مواضعها انشاء الله ولكن
اثبات حجية ظن المجتهد لا دخل له في الادلة الشرعية التي هي المناط لاستفادة الاحكام الفرعية
وهي الموضوع لعلم اصول الفقه والمرجع في استنباط مسائل الفقه بل هو يشبه المسائل الكلامية
كما سنشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد نعم يمكن ان يقال ظن المجتهد بمسائل الفقهية كما يحصل
من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة فقد يحصل من الادلة العقلية واذا حصل الظن له
فيحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه ومن ذلك يظهر الكلام في الاستصحاب وغيره
ايضا فحاصل الكلام في هذا المقام ان الدليل العقلي اما حكم العقل بعنوان القطع
على وجوب الشيء عقلا كرد الوديعة او حرمته كذلك كالظلم او استحبابه كذلك كالاحسان
ومكروهه او من جملتها حكمه بالاباحة في المنافع الخالية عن المضرة قبل ورود الشرع على القول
به او حكمه بعنوان الظن مثلا ان العقل يحكم حكما ظنيا بان ما كان عند عروض الشك في
زواله وبان ما ثبت يدوم الى ان يحصل الرافع فاذا الظن ببقاء الحرمة السابقة او الوجوب

يمكن م

السابق بسبب

السابق بسبب حصولهما في الآن السابق فيظن الضرر بمخالفة الحالتين السابقتين ويحكم
بعد ملاحظة ان دفع الضرر المظنون واجب بان متابعة الحالتين السابقتين واجبة
وبهذا المائز بين الادلة التي تفيد الظن من جهة انه كلام الشارع وبعضها يفيد الظن من
جهة حكم العقل ولو كان حكما ظنيا ومن هنا يظهر الكلام في الحكم باباحة ما لم يبلغنا
عند فقد ظهور الشرع ايضا لحصول الظن ح من جهة العقل فالعقل اما يحكم في الموضوعات
الخاصة صريحا قطعا كالعدل والظلم وشم الورد واكل الفاكهة قبل ورود الشرع
واما من جهة عموم حكمه بقبح تكليف ما لا يطاق ويندرج تحته نفي وجوب الوضوء على من
فقد الماء والصوم على من لم يقدر عليه وكذا العمل على مقتضى الحكم النفس الامري فيما
لا نص فيه ولم يدرك حكمه العقل فيحكم العقل بعدم الوجوب وعدم الحرمة اذا لم يثبت
الحكم بنص او عقل قاطع وهذا هو الاصل المعبر عنه بالبراءة الاصلية بل وكذلك حكمه في
كما سنبينه وهو ما تنازع فيه الفريقان في الاباحة والحظر والتوقف كما سيجيء في اصل البراءة
والظاهر ان العقل ايضا يحكم برفع التكليف فيه واما من جهة عموم حكمه بان ما ثبت فالمظنون
بقاؤه اذا كان ما ثبت ثبوته محققا من عقل او حس او شرع ثم يحصل العلم عليه استنادا الى ان
دفع الضرر المظنون واجب وهذا هو ايضا مما ثبت بالعقل القاطع وهذا هو الاستصحاب
وكذلك الامر في استصحاب الاباحة فيما يدرك العقل الاباحة فان المظنون ح ارتفاع
المنع والوجوب وثبوت الاباحة بمثل ما ثبت فيما لا نص فيه ولم يحكم العقل فيه لشيء فهذا
حاصل الكلام في مباني الادلة العقلية ومعنى انتسابها الى العقل واما غير هذه الثلثة
المذكورة مما ذكروه فما مثل ان عدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند عدم الدليل
على الاكثر وغيرهما فمرجعها اليها كما سيظهر لك في المباحث الآتية ثم **قانون** من جملة الادلة
العقلية اصالة البراءة وربما يقال لها اصالة النفي والاصل يطلق في مصطلحهم على معان
كثيرة مرجعها الى اربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وهو هنا ما قابل الثلاثة
منها الاول استصحاب البراءة السابقة في حال الصغر او الجنون او حالة علم فيها عدم
اشتغال الذمة بشيء مثل البراءة عن المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان ادعاء المطالبة

٦١

للمجتهد اذ بعضها تفيد الظن

اصالة البراءة

ذلك الزمان واجراء حكم ذلك الزمان في الان الذي شك فيه باشتغال الذمة وهذا الاطلاق
انما يناسب بالنسبة الى ما شك في تحريمه او وجوبه لان اشتغال الذمة لا يكون الا بتكليف
والتكليف ينحصر فيهما فالتمسك باصل البراءة بهذا المعنى انما يصح في مقابل دعوى الحرمة او الوجوب
والثاني ان القاعدة المستفادة من العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد البيان او وصول البيان
الينا بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل للزوم التكليف
بما لا يطاق لولاه والثالث ان الراجح عند العقل براءة الذمة ان جعلنا الراجح من معاني
الاصل اعم من المتيقن والمظنون ولكن الاصوليون جعلوا كل واحد من المعنيين الاوليين
اصلا براسه ودليلا عليحدة واما كون البراءة دليلا لنا فالاول هو ما يسمونه استصحاب
النفي واستصحاب حال العقل وسيجيء الكلام فيه والثاني هو الاصل المتفق عليه المعروف بينهم
من ان عدم الدليل دليل العدم فجعل اصل البراءة قسما عليحدة مشكل نعم هو نوع خاص
من هذا الاصل كما ان الاصل الاخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد الامر بينه وبين
الاقل نوع من اصل البراءة وذلك لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة
مختص بقسمين منها او يمكن ان يفرق بينهما بفرق اخر وهو ان يقال ان ذلك الاصل ناظر الى اثبات الاحكام
الشرعية ونفيها للموضوعات الكلية من حيث انها احكام شرعية وهي ناظرة الى تعلقها بخصوص
ذمة احاد المكلفين والحاصل ان نفس البراءة الثابتة لا يمكن ان يصير من الادلة الشرعية بمعنى
ان يثبت حكما شرعيا فينتسب عدم الوجوب وعدم الحرمة من جهتها الى الشارع فيقع حكم الشارع
في المتنازع هو نفي الحرمة مثلا في الواقع او في ظننا اذ غاية الامر عدم ثبوت حكم الشارع
بالحرمة مثلا اما نفيه فلا نعم يمكن اثبات الحكم من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيها قبح
تكليف ما لا يطاق وهو مما يصح ان يجعل مثالا للحكم الشرعي كما مر في البحث الاول وتوافق
مقتضى هذه القاعدة من نفي التحريم او الوجوب مثلا لنفس البراءة لا يقتضي ان يكون
ذلك ناشيا من اصل البراءة بل انما هو من باب التوافق الاتفاقي وربما قيل ان هذه عند
التحقيق حال استصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع طرحت فيه حالة لم يعلم شمول حكم
الاول لها ايضا ليسا امارة على شيء ولا يثبت بهما حكم بل يحصل منهما اعتقاد لزوم العمل على

طبقهما

طبقهما الا ان حكم الشارع الواقعي هو عدم دفع ما ثبت بهما اقول وفيه نظر اذ غاية الامر
ان الاستصحاب لا يدل على عدم الحكم من الشارع بخلافه لكنه يعلم منه حكمه ببقاء ما كان
وهذا ايضا حكم منه في الان الثاني يثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول
او من جهة الاخبار الصحيحة مع ان مقتضى تلك الاخبار نفي الغير فلاحظها وكيف كان فاصل
البراءة بالمعنيين الذين ذكرناهما يمكن جعله موضوعا للمسالة التي نحن على صدد بيانها والحق
انه بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاه نفي التكليف ودفع الحكم المشكوك فيه وهو مختار اكثر
العلماء وذهب جماعة الى التوقف ولزوم الاحتياط ثم ان الاستدلال باصل البراءة اما
فيما يستقل العقل بالحكم بالاباحة قبل وصول الشرع كشم الورد واكل الفاكهة او لا والثاني
اما ورد فيه نصان متضادان او لم يرد فيه نص اصلا فما لا اباحة في القسم الاول انما يثبت
بالعقل وفائدة التمسك باصل البراءة نفي منع الشارع ما لم يثبت المنع بدليل يقطع العذر
اذ قد بينا فيما سبق ان حكم العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون في ذلك الشيء مفسدة كامنة
لا تظهر الا ببيان الشرع وان احتمال ذلك لا يضر فلا بد لمن يدعيه من اثباته فالتمسك
باصل البراءة حقيقة انما هو لاجل نفي ذلك لا لاثبات الاباحة العقلية واما ما لا يستقل
العقل بالحكم باباحته كالتكفير حال الصلوة مثلا وعدم وضع الانف على الارض في حال
السجود فاصل البراءة ينفي الحرمة في الاول لو لم يثبت النص عليها والوجوب في الثاني فيجيء
الفعل في الاول والترك في الثاني مسكوتا عنه عند العقل لانهما ليسا كشم الورد واكل
الفاكهة ولكن يلزمه البقاء على مقتضى البراءة الاصلية وان لم يحكم بالرخصة فيه او نقول
يتم الحكم بالاباحة بالشرع مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كما انه يمكن في القسم
الاول ايضا اثبات الاباحة بالشرع بامثال ذلك ايضا وما ذكرنا من الحصر في اثباتها بالعقل
انما كان مضافا الى اصل البراءة لا الى الشرع ومن ذلك يظهر حال ما ورد فيه نصان
متعارضان متساقطان وسيجيء الكلام في تفصيل المقامات ثم ان المحقق ره بعد ما اختار
حجية اصل البراءة في كتابه الاصول مطلقا خصها في المعتبر بما يعم به البلوى وتوجيهه انا لما
نقطع بانه لو كان حكم من الشارع فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيحصل الظن من عدم الوجدان

بعدم الوجود بخلاف غيرها يعم به البلوى وهذا الكلام انما يناسب زمان الغيبة وما يشبهها
كما هو المهم المحتاج اليه لنا لا اول زمان صدور الشرع وتوجيهه على مذهبنا من صدور جميع
الاحكام عن النبي ص وكونها مخزونا عند الائمة ع وانه لم يبق شيء الا وصدر حكمه عنهم ع ان مراد المحقق
ان فيما يعم به البلوى يحصل الظن بان الحكم الذي صدر فيه عنهم ع انما هو الاباحة اما بتصريح
ولكنه لكونه غير محتاج اليه لموافقته للاصل لم ينقل واما بتقرير لما هو مقتضى الاصل بخلاف
ما لا يعم به البلوى فانه يحتمل ان يكون حكما لما صادر عنهم ع مخالفا للاصل ولكن لم يصل
الينا لعدم توفر الدواعي وانت خبير بانه انما يحسن نكتة وعلة للحكم بالاباحة الشرعية وعدمه
بالخصوص ولكنه لا ينافي ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشارع بالخصوص هو البراءة
للزوم التكليف بالايطاق لولاه وان المثمر في البيان هو البيان الواصل الى المكلف لا
مطلق البيان ومقتضى ان التكليف لا يصح الا بعد وصول البيان لا يتفاوت فيه الامران
فبالجملة الحق والتحقيق جوازا لتمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ الينا فيه نص سواء كان مما
يحتمل الوجوب والحرمة واقتصر الاخباريون على ما يحتمل الوجوب وغير الحرمة وحكموا بلزوم
التوقف في غيره ومرادنا بالنص هو الدليل الشرعي وان كان هو العقل القاطع كما مر في بحث
الاول وان فرض قلة انفكاكه عن النص الشرعي وحجية اصل البراءة هو مذهب المجتهدين
وما يرى في الكتب الفقهية مثل كتب الفاضلين وغيرهما من التوقف في الفتوى فيقولون
فيه توقف او تردد ونحو ذلك فليس هو لا بوجوب التوقف منهم او العلم به بل مرادهم بيان
تعارض الامارات من الطرفين من حيث بيان الحكم في المسئلة بالخصوص ولم يترجح عندهم
احد الطرفين فيظهرون انه محل التوقف عندهم من حيث خصوص المسئلة بالنظر الى الدليل
الخاص وكان فتواهم ان مراهم وعملهم بعد ذلك الرجوع الى الاصل والتخيير وسنشير بعد ذلك الى ان
اخبار التوقف ايض تحمل على ذلك اي على التوقف في الخصوص فالمجتهدون والاخباريون
كلاهما متفقان في الحكم من حيث الخصوص ثم يختلفون في حكم الواقعة بعد ذلك من حيث انها
مجهول الحكم فذهب المجتهدون الى اصل البراءة والاخباريون الى لزوم الاحتياط وكيف
كان فالاقوى والاظهر هو العمل على البراءة الاصلية وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق

في اعتقادات

في اعتقادات في باب الحظر والاباحة في الاشياء المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها
مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي فيظهر منه انه من دين الامامية وعن المحقق ره انه قال ان اهل
الشرايع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع
او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من المآكل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه
في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة لاسرعوا الى تخطئته حتى
يعلم الاذن انتهى وايض يحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان ويدل عليه الكتاب
والسنة اما الكتاب فكقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمتبادر منه انا لا
نعذبهم على ما يفعلون حتى نبلغهم الاحكام ببعث الرسول وبعد ملاحظة ما سبق في
البحث الاول يظهر ان المراد الافعال التي لا حكم للعقل فيها بالامر والنهي ونقول ان
الرسول اعم من الظاهر والباطن وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هنا لك ايجاب وتحريم حتى نبعث
رسولا والا فيلزم انفكاك اللازم عن الملزوم والاخبار عن العفو عن المؤاخذة عن جميع
المحرمات وترك الواجبات الى زمان فيلزم الغاء الايجاب والتحريم والعجب عن بعض الافاضل
حيث جمع في كلامه بين الاستدلال بالاية لاصالة البراءة ودفع الاشكال الوارد من جهة
الاية على الاحكام العقلية الالزامية بجواز العفو عن الله ثم ان نفي الايجاب والتحريم من
الشارع يستلزم الرخصة في الفعل والترك واحتمال ذلك الاحكام الثلاثة الباقية لا يضر
اذ المراد من اصل البراءة نفي احد الحكمين سواء استلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب
والكراهة او الاباحة بالمعنى الاخص فالمراد ان الاصل براءة الذمة من الوجوب والحرمة
قبل وصول ما يدل عليهما الينا سواء وصل الينا مطلق الرجحان او المرجوحية ام لا وقوله تع
ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والتقريب فيه يظهر مما تقدم وكذلك قوله تع
لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وامثال ذلك من الايات الدالة على عدم المؤاخذة الا
بعد البيان واما السنة فمثل ما رواه الصدوق في الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية
عن الصادق ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ورواه الشيخ ايض وفي رواية امر او نهي ودلالته
ظاهرة فان المراد كل شيء مطلق عنانه غير مقيد بزجر من الشارع بحيث لا يمكن تناوله ولم يجوز تعاطيه

فعله وتركه حتى يثبت منع وزجر بسبب قيد الشارع وحبسه بنهيه عنه والمراد من النهى فى حديث الصدوق

اعم مما تضمنه الواجب من النهى عن الترك وحملا الرواية على استصحاب اطلاق الحكم الوارد من

الشرع حتى يثبت التقييد او على ما لا يحتمل التحريم فانه وفاق او على ما يعم به البلوى لحصول العلم

به كاملا او نحو ذلك من المحامل البعيدة او تاويلات بعيدة لا داعى الى ارتكابها الضعف معارضها

كما سيظهر لك انشاء الله ومما رواه ق فى التوحيد فى الصحيح عن حريز عن الصادق ع قال قال رسول

الله ص رفع عن امتى تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا

يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر فى الوسوسة فى الخلق ما لم ينطق بشفة

ورواه فى اوايل الفقيه ايض فان رفع المواخذة عما لا يعلمون ظاهر فى الاباحة الشرعية وما

رواه فى الكافى فى باب حجج الله على خلقه فى الموثق عن ابى الحسن زكريا بن يحيى عنه قال ما حجب الله

علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفه عنهم او وضع المواخذة عنهم ومنها

ليشمل محتمل الوجوب والحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب الى غير ذلك من الاخبار الدالة

على عدم التكليف والمواخذة الا بعد العلم مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه

شئ وقوله ع الناس فى سعة مما لم يعلموا ونحوهما وقد يستدل بصحيحة عبد الله بن سنان ورواه

فى الكافى فى نوادر المعيشة عن الصادق ع قال كل شئ يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال

ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وفى الاستدلال به فيما لا نص فيه مما اشتبه حكمه الشرعى اشكال

بل الظاهر فيما اشتبه فيه موضوع الحكم وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال

المكلفين فان جعلنا الفعل اعم من العقل فيشمل مثل التنفس فى الهواء الذى هو مما يضطر اليه

الانسان اذا المراد بالحل فى الرواية هو الرخصة لا حصول الاباحة بالمعنى الاخص والا لكون

المقسم هو غير الاضطرايات لعدم انصراف الحلال شرعا اليها وقد ينسبان الى الاعيان

توسعا لكونها مشتملة على علة الحكم المتعلق بها او حكمته وفى الحقيقة المتصف بهما هو الفعل

المتعلق بها ثم ان الفعل قد يتصف بهما باعتبار المتعلق كحل الخبز وحرمة الميتة وقد يتصف

بهما باعتبار الوقت والحال كالاكل على التخمة وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات ووقت

الاحتياج وان كان حرام الاكل بالذات فما علم فيه المتعلق او الحال او الوقت وتعين كونه من

اوراده

اوراده فلا اشكال فيه وما جهل فيه المتعلق او الوقت فهو مورد هذه الرواية وامثالها

فاللحم منه ما يحل اكله بالذات وبالوصف وبالوقت وبالحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير

الجلال ونحوه المذكى فى خلاء المعدة ومنه ما يحرم بسبب خلاف احد المذكورات كلحم

الخنزير او الغنم المغصوب والجلال او غير المذكى او على التخمة فاذا علم المذكورات فلا

اشكال واما لو جهل الحال فمقتضى الرواية كونه حلالا حتى يعلم انه متصف بواحد من

جهات الحرمة فالشاك فى كونه على التخمة ام لا مثلا يحل له الاكل وكذا اللحم المشترى

من السوق الذى لا يعلم انه مذكى او ميتة وهذا هو الشبهة فى الموضوع اعنى ما يكون سبب

اشتباه حكمه الشرعى الشك فانه داخل تحت احد القسمين الذين علم حكمهما بالدليل الشرعى

فلو ارتفع الجهل وحصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعى اخر فى معرفة الحكم

واما الشبهة فى نفس الحكم الشرعى فهو ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا لا فى هذا الشئ

ولا فى شئ اخر يندرج هذا فيه كشرب التتن مثلا او من جهة تعارض الدليلين وقد يوجه

الرواية بحيث يشمل الشبهة فى نفس الحكم الشرعى ليتم الاستدلال بها على اصالة البراءة

فيما لا نص فيه ويق ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التى يتصف بالحل والحرمة

وكذلك كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص

به من الحل او الحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية

والاعيان التى لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه

وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار

الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال

سواء علم حكم لكلى فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه فى ضمنه لعلم حكمه

ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شئ فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين

وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدرى المعين منهما فهو لك حلال فيقرح ان الرواية

صادقة على اللحم المشترى من سوق المسلمين المحتمل للمذكى والميتة وعلى شرب التتن وعلى

حلية لحم الحمير ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منها انه شئ فيه حلال

حرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما للحكمين فنقول هو اما حلال او حرام وانه
من جملة الافعال التى يكون بعض انواعها واصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت فى ان الحكم
الشرعى المتعلق بها غير معلوم اقول وفيه نظر اذ هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ فى المعنيين
مع كونه خلاف المتبادر من الرواية ايض بيانه ان خروج الاعيان التى لا يتعلق بها فعل المكلف
كالسماء وذات البارى تع مثلا انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمة
لا من جهة عدم اتصافه بهما معا وعدم قابلية لانقسامه اليهما وخروج الافعال الضرورية لبقاء
الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف الا باحدهما وهو الحل وان كان يمكن اتصافه بهما جميعا
لاجل انه فعل مكلف اختيارى وكذا للخروج ما تعين حلا او حرمة لانه لا يتصف الا باحدهما
فيلزم استعمال قوله ع فيه حلال او حرام فى معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما
وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعى به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما والثانى
انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه اما فى نفس الامر او عندنا وهذا غير جائز مع انه لا معنى لاخراج
المذكورات لان المراد من قوله ع هو لك حلال ان مجهوله حلال ولا يتصور الجهالة فى الخارج
حتى يحتاج الى الاخراج معه انه لا معنى للاخراج ح واعتبار مفهوم المخالف الا باولا السالبة
المنفية الموضوع وهو غير مفيد فان قلت ان هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهة الموضوع
ايض قلت نعم ولكن نقول فائدة القيد هنا التنبيه على ان القابلية لهما واحتمال كل منهما فى
نظر المكلف لا يوجب الحرمة ولما كان الحرمة والحلية فى الموضوع مما يثبت فى الجملة واذهان
المكلفين متوجهة اليها فيحتاج الى التنبيه لتبادر اذهانهم الى احتمال الحرمة بخلاف مجهول
الحكم اصلا فالتقييد هنا ليس لاجل الاحتراز ولا لاعتبار المفهوم المخالف هذا مع ان ما
ذكرنى معنى الحديث يستلزم استعمال اخر للفظ فى المعنيين اذ قوله ع حتى تعلم الحرام منه بعينه
فتدعه لا بد ان يكون المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم
المشتبه وحتى تعلم من الخارج من البينة او غيرها الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتامل
ان الرواية مع قطع النظر عن كل ذلك انما يظهر ظاهرة فيما ذكرنا وهو المعنى المنساق منها الى
الاذهان الخالية ويؤيده ما روى عن الصادق ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام

بعينه فتدعه

بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك
عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امراة تحتك وهى اختك او رضيعتك
والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او يقوم به البينة فان التمثيل وان لم
يكن مخصصا للعام ولكن فى شمول العام لنفس الحكم تامل مع ان قيام البينة ايض شاهد
على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله ع الاشياء كلها على هذا وتخصيص العام الثانى
ليس باولى من تخصيص الاول وايض المتبادر من العين الشخص الموجود فى الخارج وهو
انما يناسب شبهة الموضوع وبالجملة فالظ من الرواية ان كل شيء له نوعان او صنفان
حكم الشارع فى احدهما بالحل وفى الاخر بالحرمة فهو يعنى مصداقه لك حلال وان لم تعلم
انه من افراد الحلال او من افراد الحرام ويجوز لك تناوله حتى تعرف الحرام بعينه يعنى ان هذا
العين حرام واعلم ان المتبادر الظ من ملاحظة المصداق والمفهوم والكلى والفرد فى
العرف والعادة هو الكلى القريب المعهود والملاحظ على الفرد فى اصطلاح التخاطب لا
كل ما يمكن فرضه من الاجناس البعيدة والافراد الفرضية وكذلك المعتبر فى الكلى ما لوحظ
فى عنوان الحكم من الصفات الممكنة له فعلى هذا لو حصل الشك فى حرمة الميتة فنقول ان
الميتة ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقول انه حلال حتى تعرف الحرام بعينه وان امكن ان
يقال ان الميتة من حيث انها ماكولة والماكول منه حلال ومنه حرام فهى حلال لتعرف انه
حرام اذ الماكول ليس عنوانا للحكم فى مصطلحات الشرع ومكالماته بل هو اما اللحم او المذكى
منه وكلامنا ليس على عنوان اللحم كما هو العنوان فى اللحم المشترى من السوق حتى يقال
ان من اللحم ما هو حلال ومنه ما هو حرام وكذلك الكلام ليس فى اكل الطيب والخبيث حتى
يقال انه حلال حتى يعرف انه من ايهما وكذلك مثال لحم الحمير من حيث انه لحم الحمير فان لحم
الدواب ليس عنوانا للحكم حتى يجعل له فردان او افراد وكلامنا فى معرفة لحم الحمير من حيث انه
لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من قوله فهو لك حلال يعنى المصداق الاولى المعهود المتعارف
من عنوان الكلى الصادق عليه وامثلته بما مثله الصادق ع فى الرواية واضحة ومما ذكرنا
يظهر الكلام فى التتن والصوت المشتبه بالغناء فان الكلى المقصود فى التتن ان جعل

نفس المشروب المنقسم بالطيب والخبيث فصدق الشرب عليه اولا ممنوع وحرمته مطلق اشتغال الخبيث ايضا ممنوع فلم يتردد هذا الجلي بين الكليين فبقى اذ ذاك تحت الجهالة بنفس الحكم الشرعي ومقتضى الادلة السابقة حله واما الغناء فانه وان امكن اثبات عنوانين للصوت هو الغناء وغير الغناء ولكن الاظهر فيه ايضا جهالة الحكم كما ذكرنا ومما ذكرنا ظهر لك ان الاصل في شبهة الموضوع ايضا اصالة البراءة والظاهر انه لا خلاف فيه حتى من الاخبارين ووجه ظاهر مما مر

احتجاج القائل بالتوقف

احتج القائل بوجوب التوقف ايضا بالايات والاخبار اما الايات فمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وامثالهما واما الاخبار الكثيرة فمثل ما رواه الكليني ره في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى ع قال في جملتها وما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا فيه وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وفي الموثق عن ابن بكير عن حمزة بن طيار انه عرض على ابي عبد الله ع بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها فقال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله ع لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذه اوضحها دلالة واستدلوا ايضا بحديث التثليث المشهور بين الخاصة والعامة قال الصادق ع فيما رواه في الكافي عن عمر بن حنظلة قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال ان من الاشياء ما يجوز فعله لقيام دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لعدم دليل الينا او للاحتمال والاشتباه في الدليل فمن ترك الشبهات يعنى جميعها نجى من المحرمات اى مما هو حرام في الواقع ومن اخذ بها اى بجميعها ارتكب المحرمات بوجوده فيها جزما لاخبار المعصوم ع او للعلم العادي بذلك

والمراد

والجواب عنه

والمراد مجاز المشارفة ان لم يحمل الشبهات على العموم وبغيره من الاخبار الدالة على التوقف عند الشبهة والجواب عن الادلة الاول القول بموجبها اذ نحن ايضا نكف عن حكم ما لا نعلم حكمه بالخصوص والذي نحكم به هو حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص لا من حيث هو بالخصوص فنحن لا نحكم فيما لا نص فيه الا بما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو اصالة البراءة فان قلنا اخبار التوقف مطلقة ولا وجه لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا او عموما قلنا اولا ان من تتبع تلك الاخبار يظهر له ان مرادهم ع من ذلك المنع عن العمل بالقياس ولا نطيل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت فراجع الى مظانها من كتاب الكافي وغيره واكثرها الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان القياس انما يثبت حكم الجزئيات لا الكليات وثانيا ان المعارضات مما دل على اصل البراءة اقوى سندا او دلالة واعتضادا بالكتاب والسنة والعمل والعقل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والضرر فهي اولى بالتقييد والتاويل فحاصل البحث انكم تقولون ان حكم المشتبه وما لا يعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاخبار ونحن نقول هو اصالة البراءة لتلك الاخبار والادلة وادلتنا اقوى فيطرح ادلتكم او يأول غاية الامر تساوي الطرفين فيرجع الى ما تعارض فيه نصان وسيجيء ان المختار فيه التخيير فيرجع الى اصالة البراءة ايضا وثالثا ان دلالة تلك الاخبار على الوجوب ممنوع بل الظاهر من كلها او من ملاحظة مجموعها الاستحباب والاولوية ونحن لا نمنع بل نقول باستحباب الاحتياط والترك فيما يحتمل الحرمة والتوقف في العمل بالفتوى والاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها ادنى ملاحظة فانها مذكورة في سياق الوعظ والتاييد والتزهيد والترغيب في الخير والردع عما عسى ان يصير موجبا للدخول في الحرام لا النهي والزجر الصريح في الحرمة ورابعا ان مما ذكرنا يحصل الجمع بين الادلة جمعا قريبا لا يشمئز منه الافهام المستقيمة بخلاف ما لو حمل على ظواهر ما ذكرتم فان حمل اخبار اصل البراءة على خلاف ظاهرها مثل حملها على شبهة الموضوع او على ما يحتمل الوجوب لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يمكن جريانه في بعضها مثل قوله ع ايما امرء

ركب امرا يجهل انه حيث ورد في لبس المخيط للاحرام وحكاية التزويج في العدة المذكورة لما في
صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الاتية في حكم الاحتياط وكذلك نحملها على التقية لاختلاف المسلمين
وخامسا نقول ان ذلك حيث يمكن الرجوع الى الائمة كما يستفاد من بعضها او الى اصحابهم و
كتب اخبارهم ونحن نقول ان من شرايط العمل باصل البراءة الفحص والبحث عن الدليل لا مطلقا
كما سيجيء وسادسا يمكن ان يقال ان ذلك حكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع بما صدر عنهم
في حكمه من الاباحة واما حديث التثليث فالجواب عنه اما اولا فانه لا يدل على الحرمة بل انما

الجواب عن حديث التثليث

يدل على ان في ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في الحرام الواقعي واذا وقع في الحرام الواقعي
فهو يهلكه بالخاصية كالسم المجهول او ان من ارتكب الشبهات فلا ينفك عن فعل الحرام وعلى

جميع

فرض استلزام ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة اذا استوعب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع
بل النزاع في مطلق المشتبه وكل ما صدق عليه لا جميعها ولا يفيد ذلك ازيد من الكراهة كالنهي
عن الصرف لخوف الوقوع في الربا وعن بيع الاكفان لخوف الوقوع في محبة موت الناس وامثال
ذلك والحاصل ان مطلب المستدل اثبات الوجوب والعقاب الاخروي في ارتكاب ما لا
نص فيه وهذا لا يدل عليه واما ثانيا فنقول ان ما لا نص فيه ليس بشبهة للادلة المتقدمة
غاية الامر انه يبقى انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم فانه من جملة ما لا يعلم
حكمه فحكمه الواضح البين هو الحلية سيما فيما هو منفعة خالية ولا يدركه العقل مضرة

مضرة

ولو فرض فيها كامنة لا نعلمها فارتكابها من جهة الاعتماد على رخصة الشارع لعله ترياق
لهذا السم الكامن فيه فلا مانع من القول باستحباب الاجتناب عما لا نص فيه من جهة جهالة حكمه
بالخصوص وكذلك الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض فيه النصان فالكل جنبتان
يستحب الاجتناب عنها من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابها من جهة عموم الادلة فيما لا نعلم واما
ثالثا فالعمل على هذا الحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه ايضا والقول بان اكل الفاكهة المعين
المغصوبة حرام لهذا الحديث واكل مال العاشر الذي معيشته من العشور حلال اذا احتمل
وجود الحلال فيه غريب بل معنى الرواية في موضوع الحكم الشرعي اظهر من غيره وحمل ما مر من
الادلة المبيحة على ما لا نص فيه على شبهة موضوع الحكم وحمل هذه على نفس الحكم كما ترى فكما ترد

منه الرواية

هذه الرواية نقضا علينا ترد عليهم ايضا واما رابعا فعلى فرض دلالتها على الحرمة نحملها
على الاستحباب كما مر لما مر سيما اتها ايضا لكون ما ذكرنا من الادلة اقوى من جهات شتى
كما مر فان قلت ان مقبولة عمر بن حنظلة التي ذكر فيها هذا الحديث ذكر فيها الصادق
اولا من جملة وجوه الترجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللا بان المجمع عليه و
المجمع عليه لا ريب فيه ثم قال وانما الامور ثلثة امر بين رشده وامر بين غيه فيجتنب وامر
مشكل يرد علمه الى الله والى رسوله وقال رسول الله حلال بين الى اخر ما ذكرناه و
هذا يدل على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه لا ريب فيه
وبان الشاذ النادر من الامر المشكل الذي لا يجوز القول فيه بل يجب رده الى الله و
رسوله يدل على وجوب ترك الشبهة قلت استدلاله بكلامه في هذا المقام ابداء لحكمة
وجه المنع عن اتباع الامر المشكل فان وجه منع رسول الله عن الشبهة انما كان هو الوقوع
في الحرام فاذا كان الوقوع في الحرام مع الجهل به منشأ للمنع فمع معلومية الحق المجمع عليه و
ثبوت الحجة فهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروها فيكون هذا حراما وان لم يوجب المقام
بذلك فلا بد ان يقول بعدم وجوب العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وان العمل
عليها يكون مستحبا وانتم لا تقولون به وان جعلتم المراد من المشبهات في قوله نظير الشاذ
النادر فيما نحن فيه فنحن ايضا نقول بحرمتها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما تكافأ الادلة
او الامارات بالنسبة الى الشرع وما استدل عليه الصادق ليس كذلك واما خامسا
فلان الظاهر من بعض الروايات انه لا عقاب على الشبهات منها ما رواه علي بن محمد الخزاز
في كفاية النصوص على ما نقل عنه بسنده عن الحسن انه قال في جملة حديث ان في حلالها
اي الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا وفي المشتبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة الميتة
ان كان حلالا لا كنت قد زهدت فيها وان كان حراما لم تكن اخذت من الميتة وان كان
العتاب فالعتاب يسير هذا الكلام فيما لا نص فيه واما الكلام فيما تعارض فيه النصان
فالمختار فيه ايضا اصالة البراءة عن تعيين احدهما والتخيير في العمل بايهما اراد وسيجيء
فيه في باب التراجيح واما الشبهة في موضوع الحكم فقد عرفت حالها ايضا في الجملة ونقول

هنا الظاهر انه لا خلاف في اصالة البرائة فيها والاخباريون ايضا وافقوا الاصوليين في ذلك
وحملوا الادلة الدالة على اصل البرائة التي ذكرناها فيما لا نص فيه على شبهة الموضوع واخبار
التثليث وما دل على التوقف على شبهة نفس الحكم وجعلوا اصالة لا نص فيه من جملة ذلك وقد
عرفت بطلانه وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال في ان الاصل في شبهة الموضوع الاباحة
ولكن يستحب اجتنابها ويظهر من الاخباريين دخولها في الحلال البين بمقتضى حديث
التثليث وقد اشرنا الى ان ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نص فيه غريب ثم ان
الادلة على هذا المطلب في غاية الكثرة منها العمومات المتقدمة فيما لا نص فيه ومنها
صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وغيرها من الاخبار المستفيضة الدالة على ان كل
كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه وسيجيء بعضها ايضا ثم ان الاشتباه
في الموضوع يتصور على وجوه احدها مجرد احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال
طريان الغصب على ما حازه مسلم من المباحات كالحطب والحشيش بل يتساوى احتماله مع
احتمال عدمه والثاني ان يختلط الحلال بالحرام اختلاط مزج وشوب لا يتمايزان عادة
كاختلاط الحبوب بالحنطة واجزاء السمن والدبس والثالث ان يحصل العلم بان هذا الموضع
واحد من الامور التي بعضها حرام يقينا ولا نعلم انه هل هو او غيره وهو على قسمين الاول
ان الامور المترددة فيها محصورة محدودة يمكن الاحاطة بها بلا عسر وصعوبة والثاني
ان يكون مرددا بين امور غير محصورة عادة بمعنى تعسر الاحاطة او تعذرها ولا خلاف في
حرمة القسم الثاني كما انه لا خلاف في حلية غير القسم الثاني كما انه لا خلاف في حلية غير
القسم الاول من القسم الثالث واما هو فاختلفوا فيه فذهب جماعة من الاصوليين الى وجوب
اجتنابه فقالوا يجب اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها واستدل عليه بان الحكم بحلية
المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام عينا قطعا وطهارة ما هو نجس جزما كالانائين
المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين الذين احدهما غصب وان حكمنا بان احدهما
نجس او حرام فهو ترجيح من غير مرجح شرعي وبان الحرمة والنجاسة تكليفان يجب امتثالهما ولا
يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والفرق بين المحصور وغير المحصور

في وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة

بان ارتكاب

بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام
او النجس بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم فيه عادة لمكلف واحد باستعمال المحظور و
حصوله لجميع المكلفين غير مضر لان كلا مكلف بعلم نفسه اذ ليس فيه الا ذلك كواجدي
المني في الثوب المشترك وبان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم حكمه حتى يشمله
ادلة الاصل لان حرمة احدها او نجاسته يقينية فيجب امتثالها يقينا لعموم اطيعوا الله
ورسوله وغيره اقول والاقوى فيه ايضا اصالة البرائة بمعنى انه يجوز الاستعمال بحيث
لا يحصل العلم بارتكاب الحرام ونحن لا نحكم بحلية المجموع ابدا حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الواقع
اليقيني ولا نحكم بحلية احدها بعينه وحرمته ليلزم التحكم بل نقول بحلية الاستعمال
ما لم يتحقق استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزما لا بمعنى الحكم بان الحلال الواقع
حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير في استعمال اي منها اراد من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح
ونحن نقول بوجوب ابقاء ما هو للحرام الواقعي او ازيد منه فان قلت اذا جعلت المعيار مادام
عدم العلم بارتكاب الحرام الواقعي فلم لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم
حصول العلم في كل مرتبة من الاستعمالات والذي يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام
انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة قلت ولا نقول به اذ لا دليل عقلا وشرعا يدل على الحرمة
والعقاب ولا اجماع على بطلانه والقائل به موجود كما سنشير اليه وثانيا نقول كما ان ارتكاب
الحرام الواقعي المتيقن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايضا حرام ويحرم من هذه
الجهة فارتكاب الفرد الاخير الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي مقدمة لتحصيل اليقين
بارتكابه ومقدمة الحرام حرام ويمكن منع المقدمتين نعم يثبت اشتغال الذمة بحق الغير
وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع ويترتب عليهما اثارهما وان لم يحصل العقاب
بالارتكاب فتامل وكيف كان فلا دليل على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام
لعموم الادلة المتقدمة واما التمسك بان الاجتناب عن الحرام والنجس واجب ولا يتم الا
بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح لمنع حرمة ما لا يعلم حرمته ونجاسة ما لا يعلم نجاسته
وبيان ذلك ان اتصاف الاعيان بالحل والحرمة والنجاسة والطهارة يرجع الى حلية

مادام

نقض ... بارتكاب الحرام ... الفعل ... مقدمة الحرام

حال فعل المكلف وان كان الحكم التابع للحكم كامنة في تلك الاعيان فالاعيان وان كانت
اتصفت بها من جهة ذلك الحكم بالحرام والنجس مثلا من دون تقييد بالعلم والجهل لكن
اتصافها بها من جهة اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم هذا مع انه
يرد على ذلك النقض بغير المحصور فان الحرام والنجس فيها ايضا يقيني والتمسك بلزوم العسر
والحرج لا يثبت الحل والطهارة بمعنى ترتب جميع آثارهما سيما بحيث يصير قاعدة كلية مثبتة
للحكم مطردا لان مقتضى ذلك الحكم بطهارة صحراء وسيع الفضاء الذي تنجس بعضه و
لم يعلم محلها لمن يزاولها بالرطوبة وتحتاج الى مزاولتها ولا حرج على من لا يزاولها ولا حاجة له
اليها في الاجتناب عنها وليس تطهير عضو منه اذا اتفق مباشرته عسرا وحرجا كما لا يخفى وقد يكون
اجتناب الثوبين اللذين احدهما نجس حرجا عظيما كما لو احتاج الى لبس احدهما في السفر في
ايام الشتاء ووقوع المطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة فاحكم هنا بالطهارة
وكذلك الكلام في الاضطرار الى اكل الميتة وشرب الماء النجس فان الاضطرار والعسر و
الحرج لا يوجب الحكم بالطهارة واما ما قد يتمسك بذلك في مثل طهارة الحديد مع ورود
الاخبار بالنجاسة فذلك تاسيس للحكم ودفع لا دفع لحكم ثابت وبينهما فرق واضح مع ان الاجماع
واصل الطهارة الثابتة بالاخبار والادلة موجودان والخاص انما يقدم على العام لو قاوم
فالاخبار الواردة في الحديد لا يقاوم تلك الادلة التي احدها نفي الحرج والعسر والحاصل
ان التمسك بالعسر والحرج حيث يستقل بالدلالة ايضا يوجب دوران الحكم مدار لزومهما
سيما اذا الاضطرار الى الحرام غايته عدم العقاب على اكله مثلا ولا يوجب ذلك رفع
جميع آثاره فاذا اضطر الى سرقة مال الغير لرفع الجوع المهلك فعدم العقاب على الاكل
لا يوجب عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادرا عليه واما الفرق بان ارتكاب
الجميع المحتملات ممكن ويتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس
دون غيره ففيه ان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب من الجميع ولا يوجب حصول
اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستعملها جميعا واما ما ذكره من حكم واجدي المني في الثوب
المشترك يجري في المحصور اذا ارتكب كل من المكلفين بعض افراده واما ان الشبهة المحصورة

الحرمة

ليست بحلال فيها لا اعلم انه فعلم جوابه مما مر لان كون حرمة احدهما يقينية او نجاسته يقينية
بمعنى اتصافه في نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمة او النجاسة لا يوجب اليقين باتصافه بالحرمة
والنجاسة مضافا الى فعل المكلف فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب من باب المقدمة
مع ان الاخبار المستفيضة وردت في حلية الشراء من العامل والسارق مثل صحيحة ابي عبيدة
عن الباقر ع قال سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو
يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم
الا مثل الحنطة وغير ذلك لا باس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة معاوية بن وهب قال
قلت لابي عبد الله ع اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه
وصحيحة ابي بصير قال سالت احدهما عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون
قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا باس
بذلك وموثقة اسحق بن عمار ورواية محمد بن ابي حمزة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله
وغيرها ولا حاجة الى ذكرها ويدل عليه ايضا ما ورد من حلية ما يختلط بالحرام من اخراج
الخمس وهذا كله موافق للاصل الذي قررناه والاخبار العامة الدالة على عدم المؤاخذة
بدون العلم والمفيدة للاطلاق والرخصة حتى يرد فيه نهي وما دل بالعموم على ان
كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى يعرف الحرام بعينه والقول بان قاعدة الشبهة
المحصورة وجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة للواجب اصل وخرج جوائز الظالم
والشراء من العامل والسارق بسبب تلك الاخبار ليس باولى من ان يقال قاعدة اصل
البراءة الثابتة بالادلة العقلية والنقلية يقتضي الحل خرجنا عن مقتضاها في الانائين
المشتبهين والوطي في المشتبهة بالاجنبية ان كان اجماعيا وهو غير معلوم والعقاب
في المشتبه بمحرم الذم ونحوهما بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل مع انك قد عرفت بطلان
كونه مقدمة للواجب بمنع الوجوب ثم ان ههنا قولا آخر وهو ان الحلال المشتبه بالحرام
يجب التخلص عنه بالقرعة لما ورد من ان كل امر مشكل وخصوص بعض الاخبار مثل ما
رواه الشيخ الجليل الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد بن الرضا

القول بالقرعة في الشبهة المحصورة

آخر

عن احمد ابي الحسن الثالث ع حيث سأله يحيى بن اكثم عن مسائل فسأل عنها اخاه ع فاجابه فكان
من جملة تلك المسائل انه سأله عن رجل اتى الى قطيع غنم فرأى الراعي ينزو على شاة منها فلما
نظر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف يذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ع ان
عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين
فقد نجا النصف الآخر ثم يفرق النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما
فايتهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم والجواب عن العمومات في القرعة انه
لا اشكال فيما نحن فيه بعد ما عرفت من الادلة وعن خصوص الرواية بحملها على الاستحباب
لعدم مقاومتها للعمومات والخصوصات المتقدمة او يعمل بها بالخصوص في هذا المورد
كما يعمل بالاجتناب في الانائين المشتبهين بالدليل الخاص به قال العلامة المجلسي ره في الاربعين
بعد ذكر متن الرواية ان هذا الخبر يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص عنه
بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو مؤيد بما ورد من الاخبار المستفيضة ان كل مشكل
فيه القرعة وقيل يجب الاحتراز عن الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه اجمع الا الاخير
فان عند التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطى بالحرام وامثالهما وقيل يحل له الجميع لما ورد
في الاخبار المستفيضة اذا اشتبه عليك الحرام والحلال فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا
اقوى عقلا ونقلا ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب او العمل به في خصوص تلك المادة والعمل
بتلك الاخبار في سائر المواد والاحوط اجتناب الجميع في المحصور وتفصيل الكلام فيه مقام
اخر انتهى كلامه رفع مقامه ثم ان بعضهم اسند الى الاخباريين اقوالا اربعة فيما لا نص فيه
التوقف وهو المنع والحرمة ظاهرا والحرمة واقعا ووجوب الاحتياط وصرح بعضهم بان هذه
المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى
الحرمة فهم مثل المجتهدين اقول ولعل القائل بالحرمة ظاهرا نظر الى افادة الاخبار الدالة
على ترك الشبهة واخبار التثليث على حكم المشتبه على الظاهر وان كان حلالا في الواقع بتقريب
ان حكم الواقعة من حيث انها مجهولة لا من حيث هي والقائل بها واقعا نظر الى ظاهر الحكم
فانه يفيد الحرمة واقعا ولا يخفى ضعفهما بعد ما مر واما التوقف والاحتياط فلم يتحقق الفرق

بين موارده

بين موارده ما قال بعض المتأخرين ان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم
اخر من الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب وحكم اخر ما عدا
التحريم كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد
سهى وغفل اقول المراد بالتوقف السكوت عن الفتوى في الواقعة الخاصة وعدم الاذعان
بالمطلوبية والمبغوضية والحاصل الاذعان بالجهل ثم بعد ذلك فاما يحكم باصالة
البراءة والرخصة او يحكم بلزوم الاحتياط فالقول بالتوقف لا ينافي احد القولين
اما عن قول المجتهدين فبان يحملها على التوقف عن حكم الواقعة من حيث الخصوص كما
اشرنا سابقا اليه وذكرنا ان ظاهر اخبار التوقف ايضا المنع عن العمل بالقياس والرأي
بيان المنع عن التكليف في تحصيل الحكم الخاص بالواقعة من جهة القياس ونحوه وهو لا ينافي
الحكم باصالة البراءة من جهة انها مجهولة الحكم بالعموم كما مر من الادلة للعقاد واما عن
قول الاخباريين فبان نحملها على ذلك ونقول ان الحكم العام من حيث الجهالة هو الاحتياط
اذ لا ثالث والمراد بالاحتياط هو الاخذ بما لا يحتمل الضرر او بما كان اقل ضررا او نفعا
كان فعلا او تركا كما هو المتبادر منه في العرف والشرع بل هو الظاهر من اهل اللغة تخصيصها
بما احتمل الوجوب وغيره لا وجه له فالظاهر ان كل من يوجب الاحتياط يوجب التوقف
عن الحكم الخاص والحكم بالبراءة الاصلية عموما وان القائل بوجوب التوقف يوجب الاحتياط
ويشهد بما ذكرنا ان الفاضل المحدث الحر العاملي ره قال في الوسائل في باب وجوب
التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل مسألة نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم ع
ثم ذكر في الباب اخبار التوقف والاحتياط وفي الباب اية مواضع دلالة على ما قلنا
نعم نقول المجتهدون والموجبون للاحتياط كلاهما متوقفون عن الحكم الخاص بالواقعة
ونزاعهم في ان الحكم العام ح هل هو البراءة الاصلية او الاحتياط واما ما يتوهم من ان المراد
بالتوقف التوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط الاحتياط في العمل فهو غلط لان من
اوجب الاحتياط يفتي بوجوب الاحتياط والاخذ بما لا يحتمل الضرر او يكون اقل ضررا الا
بان الحكم الخاص للواقعة هو هذا والحاصل ان جعل التوقف والاحتياط قولين في المسألة

لا يرجع الى محصل فظهر ان ما ذكرنا من الايات والاخبار الدالة على التوقف بيان لجزء

ادلتهم على وجوب الاحتياط

مطلب المحالفين وهو التوقف عن الحكم الخاص او مع الحكم اجمالا بالبراءة واما ادلتهم على

وجوب الاحتياط فهنا انا اذكر الكلام في الاحتياط وتعلم ادلتهم في تضاعيفه فاقول قال المحقق

في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال اخرون مع اشتغال

الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في

الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ

هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث احتج القائلون بالاحتياط بقوله ع دع ما يريبك الى ما

لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببرائتها الا بيقين ولا

يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث هو ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل

الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع

عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية مع عدم

الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير هو تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة

كان العمل بالاصل اولى وح لا نم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نم اشتغالها الا بما حصل

الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء

واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا

عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى اقول قد عرفت عدم الاشكال

في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهة الموضوع للعقل والنقل وستعرف فيما

لقوله تعارض فيه النصان في محله انش فالوجوب الاحتياط مطلقا لا يحتاج ضعفه الى البيان

ولعل القول به مختص بالاخباريين واما ما يظهر من بعض المجتهدين العامل عليه وجوبا كالشهيد

وغيره فهو في غير ما لا نص فيه بل هو فيما ثبت اشتغال الذمة فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ

مظانها فلاحظ الانتصار والمسائل الناصرية وساير كلمات من ذهب الى هذه الطريقة

كالشهيد في كثير من كلماته واما التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان المعنى المراد من اشتغال

الذمة فاقول لا ريب ان الاولى بل المتعين ان مع اشتغال الذمة بشيء لا بد من حصول اليقين

برفعه او الظن

برفعه او الظن القايم مقامه للاستصحاب وقوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله والمراد

بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم كذلك والرافع والمزيل ايضا لا بد ان يكون كذلك

وفي غيره لم يثبت فاذا علمنا التكليف بالصلوة في الجملة فلا يثبت اشتغال ذمتنا الا بما

ظهر لنا انه صلوة اما بالعلم او الظن الاجتهادي بانه هو الصلوة ولم يثبت اشتغال ذمتنا

بما هو صلوة في نفس الامر خاصة فان الالفاظ وان كانت اسامي للامور النفس الامرية

لكن التكليف لم يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب الشفاهي الينا حتى نتبع

ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك بسبب الاجماع الا بما امكننا

معرفته علما او ظنا لاستحالة التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفي

في اكثرها مع انا قد اشرنا في مباحث الالفاظ مرارا الى ان طريق مكالمة الشارع هو طريقة

العرف فانهم يكتفون بظاهر افهام المكلفين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطبين

ايضا هل فهم المراد الواقعي النفس الامري او شيئا اخر فانه مما لا يمكن غالبا بل يؤدي

الى التسلسل اذ عادة الكلام في تفهيمه ايضا وربما يكون ذلك فيه المحذور مع انهم كثيرا ما

رأوا من المخاطبين غفلتهم واشتباههم فيما هو مرادهم فقالوا اين تذهبون اني بك

كذا وهو منهم كذا ومع هذا فيكتفون بمجرد ظهور فهم المراد او الظن به ايضا فلم يعلم من

الخطابات الموجهة الى المشافهين الا تكليفهم بما يفهمون ويبينوه لهم واعلموه لهم انه

هو الصلوة مثل قوله ص صلوا كما رايتموني اصلي وامكنهم معرفة انه هو الصلوة ولم

يظهر ان الخطابات الموجهة اليهم كان خطابا بما في نفس الامر حتى يقال انا ايضا مشتركون

معهم في ذلك للاجماع على الاشتراك ولا ريب ان الظن الاجتهادي فيما لا يعلم مدخليته

في العبادة يحصل في جانب العدم لاصل العدم واصل البراءة وعدم العلم بغيره ولا الظن

به فاذا رأينا الادلة متعارضة في وجوب السورة في الصلوة ولم يحصل لنا مرجح فالظن

الاجتهادي يفيد التخيير عقلا ونقلا ولم يثبت علينا تحصيل ماهية الصلوة والمعرفة

بها الا بما نعتبره الظن الاجتهادي وهو في عدم الوجوب ح واما فيما لم يتعارض فيه نصان

لعدم بلوغ نص فيه الينا كالشك في مدخلية شيء في العبادة وعدمها مثل بعض الحركات

والافعال القليلة التي لم نعلم اشتراط عدمها في الصلوة والشك في مدخليته وتركها فيها فنقول ان الاصل عدم مدخلية ذلك في العبادة والاصل برائة الذمة عن التكليف به فيها اذ لم يثبت من ادلة وجوب الصلوة الا هذا المقدار من الاجزاء والشرايط فان تكليفنا ليس الا تحصيل الظن بتلك الماهية ولم يثبت اشتغال ذمتنا بتحصيل ازيد من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في اول الامر كلام سخيف وخيال ركيك لا تذهب اليه الافهام المستقيمة كما حققناه سابقا في مباحث الاخبار وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان الظن الاجتهادي حجة واشكالنا في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل ظن من جهة الادلة غير الاصل مع ان تحصيل اليقين في الصلوة من جهة قرائة السورة لا يجدي في صيرورة الصلوة هي الصلوة النفس الامرية لاشتمال الصلوة على مسائل لا تحصى لا يمكن تحصيل القطع في جميعها كما اشرنا اليه ثمة وما بعضه قطعي فليس جميعه بقطعي فالقول بان اشتغال الذمة بماهية العبادة يوجب الاحتياط في اجزائها المشكوكة من غير نص ضعيف جدا فضلا عما شك فيه من جهة تعارض النصوص نعم القول بان اشتغال الذمة يقينا يوجب تحصيل القطع بالبرائة يصح فيما لو شك في حصول الماهية الثابتة بالدليل المفروغ عنها في الخارج بسبب الشك في حصول بعض اجزائها وهو معنى الاستصحاب ومقتضى قولهم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وهذا مثل ما لو شك في فعل الصلوة مع بقاء الوقت او في بعض اجزائها ما لم يدخل في الجزء الاخر الى غير ذلك مما لا يحصى واما ما ذكره المحقق من مثال الولوغ فالمفصل يقول ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء ولا يحصل اليقين بالبرائة الا بالسبع وفيه انه لم يثبت اشتغال الذمة في التطهير الا باحد الامرين او باقلهما لا انه هو المتيقن الثبوت والمجمع على ثبوته وان لم يكن مجمعا على مطهريته فالتطهير تكليف مغاير لوجوب الاجتناب عن الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان فاذا لم يترجح احدهما على الاخر فنقول مقتضى الادلة التخيير وهو مقتضى اصل البرائة واما استصحاب وجوب الاجتناب فهو امر اخر وهو ايضا مستصحب يمكن ان يكون مؤيدا لاحد الامرين وهو امارة السبع وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمة بالتطهير المقتضي لايجاب السبع فان التطهير تكليف جديد ورد فيه امارتان مستقلتان وحكم التعارض بينهما

التخيير وجواز

التخيير وجواز اختيار الاقل ثم نقول الاصل برائة الذمة عن وجوب التطهير الا بما تيقن اشتغالها به وهو الغسل مرة واحدة والاخر منفي بالاصل وان كان استصحاب النجاسة يؤيد العمل بالسبع وهذا هو مراد المحقق لان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عنه الذي هو معنى النجاسة يقتضي ان يكون المطهر هو السبع لا غير فانه لا يقتضي الا وجوب حصول ما يرفع النجاسة في نفس الامر فلما امكن تحصيل العلم بالرافع بالظن الاجتهادي فمقتضى الظن الاجتهادي هو الاكتفاء بالواحد كما اقتضاه التخيير فلا منافاة بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسة والعمل على كون الرافع هو الغسلة الواحدة لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم واليقين الرافع لليقين فنقول ح الاستصحاب وقولهم ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله يقتضي ان النجاسة باقية في الاناء المذكورة وثابتة حتى يحصل في الخارج ما ثبت رافعيته لها في نفس الامر لا انها ثابتة حتى يثبت رافعية ما هو ثابت في نفس الامر سلمنا لكن نقول قد ثبت رافعيته بالامارة الشرعي وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء بالاقل واختلاف الاصحاب بسبب الاستصحاب ح في الموارد من جهة المطابقة لاصل البرائة وعدمها بما يتوهم ان الاستصحاب يصير مؤسسا لاثبات حكم شرعي كما يتوهم ان استصحاب الطهارة يدل على ان المذي ليس بناقض فانه ثبت لاستصحاب هذا الحكم اعني عدم الناقضية لهذا الموضوع اعني المذي وكذا فيما نحن فيه يقال ان استصحاب النجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب هو الذي اوجب السبع وهذا غفلة اذ المقتضي للحكم بعدم الناقضية هو اصل البرائة والتخيير بين الامارتين فان الامارتين في المذي قد تعارضتا في انه ناقض للوضوء ام لا واما لزوم البرائة وعدم ثبوت التكليف بالطهارة الجديدة وعدم ترجيح احدى الامارتين على الاخرى المقتضي للتخيير اثبت هذا الحكم والمتوهم قد توهم ان المثبت له هو استصحاب الطهارة وهو كما ترى فانما يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت رافعية الواقعي فاذا فرضنا موضع هذا المثال ان الوضوء التجديدي اذا ظهر مسبوقيته بالحدث هل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارض الامارتان فيه فمقتضى التخيير والاصل هو كونه رافعا وان كان مقتضى استصحاب الحدث هو العدم فيما نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم الطهارة الا بالسبع ولكن استصحاب

برائة الذمة عن التكليف بالسبع وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير يثبت الاكتفاء بالاقل ولعله
الى ما ذكرنا ينظر كلام العضدي كما فسره التفتازاني قال في الاستصحاب واكثر الحنفية على
بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي قال التفتازاني كانه يشير الى ان خلاف الحنفية في اثبات
الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى ان
حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ما كان لا لاثبات الملك له في مال مورثه او ل
الموصي وذلك ان اصالة عدم انتقال المال الى المفقود يقابل ما يقتضيه استصحاب البقاء
فيحتاج في اثبات الانتقال الى المفقود الى دليل اخر فحاصل مراد المحقق انه لا يمكن التمسك
في اثبات السبع باشتغال الذمة بالطهر لانه لم يثبت الا باحد الامرين او بالاقل خاصة نعم
يمكن ان يقال بما هو موافق لترجيح السبع من جهة الاستصحاب وانت خبير بان الاصل والاكثر
لا يعارضان الدليل وقد عرفت ان الدليل هو التخيير بين الامارتين موجود ومقتضاه الاكتفاء
بالاقل وان شئت قل هنا لا تعارض اصلان ولا مرجح لاحدهما والترجيح للمتاخر فعلم بما
حققناه انه لا نزاع في وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمة والنزاع انما هو في موضع
الاشتغال فالنزاع لفظي نعم هيهنا كلام اخر وهو ما ذكره المحقق الخونساري في شرح الدروس
بعد اختياره هو ما اخترناه من جواز التمسك بالاصل وعدم وجوب الاحتياط في ماهية العبادات
ايضا قال في مسئلة استعمال الماء المشتبه بالنجس في رد الاستدلال على عدم جواز التوضؤ
به بان اشتغال الذمة متيقن ولا يزول الا بالصلوة معه ان اليقين بوجوب الصلوة يقتضي اليقين
بالاتيان باجزائها وشرائطها التي ثبت بالدليل وقد علمنا انه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها
بالطهارة بالماء وبعدم التطهير بالمياه النجسة المتيقنة او المظنونة على وجه وهذا ليس
منها سلمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن نقول انه طاهر بالوجه الذي ذكرنا نعم لو حصل
اليقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد القول
بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبرائة وكذا لو قال الامر ان الامر الفلاني مشروط
بكذا ولم يعلم او يظن المراد بكذا فعلى هذا ايضا الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا
حتى يحصل اليقين او الظن بحصوله انتهى ما اردنا وصرح بعدم وجوب الاحتياط في اجزاء العبادة
وشرايطها

وشرايطها في مواضع كثيرة ايضا ويمكن ان يكون مراده وره بما استثناه بقوله نعم اه مثل
الامر بقضاء الفائتة المنسية المردد بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير
المختلف في تفسيره بانه وضع الكف اليمنى على اليسرى او بالعكس او غير ذلك مثل من اشتبه
عليه الامر في وجوب القصر في الصلوة او الاتمام او الظهر او الجمعة واقول ان كان مقتضى
النظر الجلي هو ما ذكره وره ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك فان التكليف بالامر المجمل
المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير
البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكلما يدعى كونه من هذا
القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة واشباههما ان الاجماع
وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما
المعين عند الشارع المبهم عندنا بان يترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك
مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما في امثال زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة
فان التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية
لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذلك لم يقل بوجوب الاحتياط وترك العمل
بالظن الاجتهادي في اول الامر ايضا نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب
شيء معين عند الله مردد عندنا بين امور من دون اشتراط العلم به المستلزم ذلك الفرض
لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن لا يحسن حينئذ قوله فلا يبعد القول
بالوجوب بل لا بد من القول باليقين والجزم بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض وانى يمكن
اثباته وحكاية التكليف بثلاث صلوات فيمن فاتته احدى الخمس انما هو بالنص والدليل
الخاص لا لانه مكلف بالاتيان بذلك المجهول ولا يتم الا بالمجموع ولذلك اقتصر المشهور
على الثلاث دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد النص ولو كان ذلك
من جهة امتثال التكليف المجهول من باب المقدمة الذي هو الاحتياط للزم الخمس حتى
مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات وبالجملة لو لم يكن النص لم نقل بوجوب قضاء المنسية
سيما على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم الاوامر الدالة على وجوب قضاء

ما فات لا يشمل المجهول لما ذكرنا من استحالته ولانه خلاف ظاهر تلك الاوامر فان ظاهرها
صورة العلم فلاحظها ولو قلنا بالوجوب لقلنا انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع المحتملات
لا على ترك الفائت النفس الامري حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا فان قلت نعم جهل المامور
به مع توجه استحالة طلبه ولكن تاخير البيان عن وقت الحاجة دليل على ارادة فعل كلها فلا
مانع من الامر بقضاء المنسية مع جهلها لها وتاخير البيان فيكشف ذلك عن ارادة كلها لئلا
يلزم المحذور وهذا لك نظير من يحمل المفرد المحلى باللام في قوله تعالى احل الله البيع وحرم
الربوا على العموم على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق فيجب ان يحمل الامر
بقضاء الفائت على كل الخمس وكذلك النهي عن التكفير على كل محتملاته قلت مع ان هذا
ليس اتيانا بالاحتياط والتزاما بالافراد المتعددة لاجل تحصيل المكلف به كما هو المطلوب
بل هو اثبات لارادة العموم وهو شيء آخر يرد عليه انه لم يتوجه علينا خطاب حتى يجري فيه
ما ذكره ولعله كان البيان موجودا واختفى علينا فلا بد ان يبين حكم مثل ذلك مضافا الى
ان اخراج كلام الحكيم عن اللغوية والاغراء بالقبيح كما يحصل بالحمل على العموم فقد يحصل
بالتخيير لم لا يكون تاخير البيان مع تعدد الاحتمال قرينة للتخيير فاذا فرض الامر بالاعتداد
بالقرء مثلا مع عدم البيان فنقول ان ذلك قرينة على التخيير وكذلك الكلام في الفريضة
المنسية لو فرض ثبوت دليل على وجوبها بنفسها مع ان الفائت في الاتيان بالكل ان كان
انما قلنا بنفسها لثبوته في ضمن المعدود من باب المقدمة
هو تحصيل اليقين بالمكلف به الواقعي فلا ريب انه لا يحصل بذلك لانه لان اشتراط قصد
التعيين في الامتثال بالمكلف به من المسائل الاجتهادية وهو مما لا يمكن هنا مع عدمه كيف
يحصل اليقين بانه هو ومجرد المطابقة في عدد الركعة لا يكفي في الاتيان به سيما مع المخالفة
في الجهر والاخفات وكما ان عدد الركعات دخيل في الماهية فالنية والجهر والاخفات ايضا
كذلك الا ان يقال بعد تسليم تعلق الخطاب ووجوب تحصيل البراءة عما في نفس الامر يكفي
الظن مع تعذر العلم وهو انما يتم بالاتيان بالجميع لان الصلاة الموافقة للفائتة في العدد
اقرب اليها من المخالفة وفيه ان غاية ذلك ان ذلك اقرب البدلين ومطلوب اثبات وجوب الاتيان بعينها
الفائت لا بدله ومرادنا من هذه البدلية غير مثل المغايرة الحاصلة لاصل الفائت المعلوم

مع تدارك

مع تداركه فانه مما لا مناص عنه بل المراد من البدلية هنا بدل القضاء لا بدل الاداء فان الفرد
الموافق للفائت في العدد في ما بين الخمس بدل عن الفائت لقضاء المتيقن في صورة العلم
كما ان احدى الخمس على التخيير ايضا بدل عنها واحدى البدلين وان كان اقرب من الاخر والراجح
لكن يثبت وجوب البدل عن القضاء وما تمسك به هنا هو ادلة وجوب القضاء لا البدل القضاء
ومن هذا القبيل النهي عن البهيمة الموطوءة المجهولة في جملة قطيع ولكن النص ورد هنالك
بالقرعة وهو ايضا مشكل للمعارضة بما ذكرنا من الادلة وقد بينا الحال فيها واما الكلام
في مثل التكفير فلعل الكلام فيه ايضا يرجع الى الكلام في الشبهة المحصورة وقد حققنا انه لا
يجب فيه الاجتناب عن الجميع للاصل ولقوله عم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى
تعرف الحرام بعينه ومن هذا الباب الصلاة فيما شك في كونه مما يجوز فيه الصلاة وعدمه
كالمشتبه بالخز والمشتبه بفضلة غير الماكول كالعظم المردد بين كونه من البعير والفيل
كذلك الكلام في صورة اشتباه القبلة فان الاصل عدم وجوب الاستقبال الى الحد اذ
لم يثبت من الادلة الا حال الامكان وظهر من ذلك ضعف الاستدلال بانه مكلف
بالصلاة مستقبلا وهو لا يتم الا بالصلاة الى اربع جوانب ثم استدل المص على ذلك
برواية خراش وهي مع ضعفها معارضة بنصوص صحيحة يدل على كفاية الصلاة الواحدة
باي جهة شاء ومما ذكرنا ظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه عليه الامر
وكذلك القصر والاتمام في اربعة فراسخ ونحو ذلك مما تعارض فيه الامارات واختلف
الامة فيها على قولين لان مقتضى تعارض الامارتين والاحتمالين التخيير والاصل عدم
وجوب التعيين لمن لم يثبت عليه الخصوصية والتكليف باحدهما المعين عند الشارع المجهول
عند المكلف لم يثبت لما اشرنا اليه سابقا مع انه لا معنى للاحتياط هنا لحرمة كل منهما على
فرض ثبوت الاخر فالمكلف المحتاط وان كان خرج بذلك عن تبعة ترك الواجب لاجل اتيانه
بمحتملاته لكنه بقي عليه تبعة ارتكاب المحرم الواقعي جزما ولا ريب ان ارتكاب ما لا يعلم
فيه ارتكاب الحرام واحتمل فيه اتيان الواجب اسلم من ارتكاب ما علم فيه ارتكاب الحرام واتيان
الواجب فان قلت نعلم هنا لزوم حرمة الجمع لعدم الدليل على فعله فيكون تشريعا فلا معنى لاستحباب

وللبحث فيه مجال اذ يمكن ان يقال بشرعيته لوجوه منها قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم
واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة وقول النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك
وانما الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وقوله ص للميثم لما
اعاد صلوته لوجود المانع في الوقت لك الاجر مرتين والذي لم يعد اصاب السنة وقول
الصادق ع في الخبر السابق انظروا الى عبد يقضي ما لم افترض عليه وقول العبد الصالح
في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائط لدينك
وربما يخيل المنع لوجوه منها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر يريد الله ان
يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين من حرج وفتح باب الاحتياط يؤدي اليه وقول النبي ص
بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وروى حمزة بن حمران عن ابي عبد الله ع ما اعاد الصلوة
فقيه يحتال فيها ويدبرها حتى لا يعيدها والاقرب الاول لعموم قوله تعالى ارايت الذي
ينهى عبدا اذا صلى وقول النبي ص الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر
ولان الاحتياط المشروع في الصلوة من هذا القبيل فان غايته التجويز ولهذا قال ابو
عبد الله ع وان كان صلى اربعا كان هاتان نافلة ولان اجماع شيعة عصرنا وما راهقه
عليه فانهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم اياها ويعيدون كثيرا منها قضاء
واداء والنهي عن اعادة الصلوة هو في الشاك الذي يمكن فيه البناء انتهى كلامه ق
اقول وللنظر في اكثر ادلة الطرفين مجال واسع يظهر لمن تاملها ولكن ما ذكره الشهيد
مع ما حقق في محله من المسامحة في ادلة السنن الثابتة بالاجماع والاخبار المعتبرة يكفي
في جواز هذا الاحتياط واستحبابه ويدل عليه قول امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك
دينك فاحتط لدينك بما شئت وسنبين وجهه لا لما ذكره ولكن موقعا لوقوع في الوسواس
حاصل في البناء على الاحتياط وهو الغالب الوقوع في اكثر الناس فمن خاف الوقوع فيه فلا
يظهر رجحان الاحتياط له وقد اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار ايضا فلاحظ ثم ان الاحتياط
هو الاخذ بما هو اوثق واوفق للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال لا في صورة الجزم

في بيان محل الاحتياط

بل جوازه ايضا فان التشريع المحرم انما هو ادخال ما ليس من الدين او يشك انه منه فيه بقصد انه
منه لا الاتيان بما احتمل ان يكون منه رجاء ان يكون منه فالاتيان بهما مجتمعا باعتقاد انه
احد افراد المامور به وان المكلف مردد بين كل منهما منفردا او كلاهما مجتمعا ليس عليه دليل
بل هو تشريع محرم لكن الاتيان بهما من حيث ان كلا منهما يحتمل ان يكون نفس مطلوب الشارع او الجزء
الذي ابى التخيير بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته والاصل جوازه ولكنه يحتاج الى
اثبات رجحان ذلك فان العبادة مشروطة به ومبنى ذلك هو ان المكلف يرجح هو احدهما تخييرا
لكنه اذا فعل احدهما لاجل الامتثال ثم فعل الاخر لاحتمال ان يكون هو المراد في نفس الامر
الذي له مصلحة خاصة وان لم يكن مطلوبا بالخصوص منه رجاء ان يحصل له تلك المصلحة مع عدم
اعتقاد ان الجميع من افراد المامور به فهو اتيان بما يرفع احتمال فوت تلك المصلحة منه ولما
كان المستفاد من الكتاب العزيز ان الحسنات يذهبن السيئات فلعل في هذا الفعل حسنة
تذهب سيئة فيفعله لهذا المعنى احتياطا وهو حسن ويشمله عموم مثل قوله ع دع ما يريبك
فانه محمول على مطلق الرجحان كما سيجيء بيانه ومن هذا القبيل ما يفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم
بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات كما هو المنقول من اعاظم العلماء والصلحاء مع عدم
قيام دليل على وجوبه بل ولا النص بالخصوص على فاعله كما صرح به الشهيد في قواعده مع ان ذلك
ايضا لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى فان تعيين النية من المسائل الخلافية وانما يجوزون هذا
الفعل عند من يكتفي بالنية المرددة فيها وكذلك الكلام في اعادة الوضوء احتياطا لمن
شك في الحدث قال الشهيد وطريق الاحتياط لا يحصل بمجرد الفعل في مسائل الاحداث
او الشك في الطهارة بل ينبغي ايجاد السبب اليقيني ثم الفعل لان الفعل مع النية المشكوك
فيها كلا فعل عند بعض الاصحاب انتهى وللقائل ان يمنع التشريع على القول بالوجوب ايضا
اذا جعل من باب المقدمة فالاولى منع الوجوب وذكر الشهيد في الذكرى كلاما لا باس
بذكره قال في خاتمة مباحث الاوقات اشتهر بين متاخري الاصحاب قولا وفعلا الاحتياط بقضاء
صلوة يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهوم فيها ذلك وربما تداركوا ما لا
مدخل للوهم في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفاة ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص

نقل كلام الشهيد

والجزم

فالاتيان بالواجب المعلوم وترك المحرم كذلك ليس احتياطا فكلما دل عليه الدليل واقتضاه فليس
باحتياط فمثل الاتيان بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله والشك
في فعل الصلوة ما دام وقتها باقيا والشك في عدد الركعات الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة
وامثال ذلك حكمه وجوب الاتيان للاصل والاستصحاب فالمظنون العدم واما مع خروج
الوقت في الصلوة والدخول في الفعل اللاحق في اجزائها فالظن منها لا المسلم الاتيان
بها وهو مظنون فلا يجب ذلك فيهما لذلك او لاجل تساوي الطرفين واما لما ثبت مع
ان الشارع نص على المذكورات فلا حاجة الى التمسك بالقاعدة واما البناء على الاكثر
هذا في الرباعية وان كان خلاف الاحتياط من جهة لكن مع ملاحظة جبره بصلوة الاحتياط فهو
ايضا يصير من هذا القبيل والحق ان امثال هذه المقامات لا يحسن ايرادها في هذه
المسئلة وقد وافقنا فيه الشهيد ره فان دابه في القواعد الاتيان بما يمكن تحقق القاعدة
فيه مع قطع النظر عن النص وان ورد فيه النص ايضا فقد ترى انه يذكر في قاعدة نفي العسر
الحرج والقصر والتيمم ونحوها وفي قاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا ثم انه ره قال في اخر
القاعدة واما ستارة الخنثى كالمرأة وجمعه بين احرامي الرجل والمرأة فالاقرب وجوبه
لتساوي الاحتمالين ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما امكن في صحة العبادة
والمعاملة اقول وما ذكره ره ممنوع وهذا باب مطرد شايع في الفقه يجري فيه المسئلة
فانهم كثيرا ما يشكلون في حكم الخنثى فتراهم يختلفون في وجوب الاجتناب عن الحرير عليها
وذلك لعدم ورود النص فيها بالخصوص فهي مكلفة يقينا ولكنا لا نعلم ان تكليفها تكليف
الرجل او المرأة فمن يوجب الاحتياط يوجب عليها الاجتناب عن الحرير في الصلوة فقال في
الذكرى يحرم على الخنثى لبسه اخذا بالاحتياط وقال في المدارك هل يحرم على الخنثى لبس
الحرير قيل نعم اخذا بالاحتياط وقيل لا لاختصاص التحريم بالرجل والخنثى ليس برجل على
اليقين وكذلك مسئلة الستر قال في الذكرى والاقرب الحاق الخنثى بالمرأة في وجوب
الستر اخذا بالمبرء للذمة وهكذا ومقتضى ما اخترناه في اصل المسئلة التخيير والبرائة منهما
عن زيادة التكليف وخالف في الذكرى هذه الطريقة في مسائل الجهر والاخفات فقال الخنثى

يتخير

يتخير في الجهر والاخفات وان جهرت في مواضع الجهر فهو اولى اذا لم يستلزم سماع من يحرم
سماعه واما ما ذكره من وجوب الصلوة على جميع القتلى اذا اشتبه الكافر بالمسلم بنية الصلوة
على المسلمين منهم لا يعدم حصول الامتثال الا بذلك مع ان الاكثر اعتبروا مراعاة
كميش الذكر فيه للرواية الواردة في غلام بقتلى بدر في موازات من كان منهم كذلك فيه
انه لا دليل عليه والتكليف لم يثبت بالصلوة على من هو مسلم في نفس الامر بل المسلم انما
علم هو الصلوة على من اسلامه نعم لو ثبت الاجماع على وجوبه اذا لم يتميز بملاحظة الذكر مع
اسقاط المقصد بتعيين الامتثال فالموجوب على الجميع وجيه كما اشرنا سابقا وذهب بعضهم
منا الى وجوب القرعة وضعفه في الذكرى وقال ان محلها الاشكال في مواضع مخصوصة
ولو اطردنا القرعة لجنح اليها فيما اختلف فيه من الاحكام فيلزم نفي اجتهاد فقهاء الاسلام
اقول وان سلم كون القول بالقرعة ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب والاشكال في الامر
لكن ما ذكره اضعف فان التمسك بالقرعة في موضع الحكم بعد ما ثبت تعلق الحكم به مطردة
لعموم الحديث الوارد فيها من انها لكل امر مشكل حتى ان السيد الجليل ابن طاوس ذهب
الى العمل بالقرعة في الصلوة الى الجهات للمتحير واما استنباط الفتاوى والاحكام بالقرعة
فهو مما دل الاجماع على خلافه وخرج من العموم بالدليل كما صرح به هو ره في القواعد
فانه بعد ذكر مقامات مما يجري فيه القرعة مثل ائمة الصلوة عند الاستواء في المرجحات
والاولياء في تجهيز الميت مع الاستواء والموتى في الصلوة والدفن مع الاستواء في الافضلية
وعدمها وبين المزدحمين في الصف الاول مع استوائهم في الورود وفي المزاحمة في الدعاوى
والدروس وتعارض البينات وغير ذلك قال ولا تستعمل في العبادة غير ما ذكرناه ولا في الفتاوى
والاحكام المشتبهة اجماعا واقول ما ذكره من عدم استعمالها في غير ما ذكره في العبادات
ينافي ما نقلناه عن ابن طاوس وان كان ضعيفا ايضا كما اشرنا اليه سابقا ثم ان القائل
بوجوب الاحتياط استدل بروايات منها قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفيه بعد
سلامة السند وجواز اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا الخبر الواحد ان القائل بوجوب
الاحتياط يقول به في الفتوى والعمل والفتوى بالاحتياط سيما اذا كان خارجا من الجمع

هذا

علم

ادلة القائلين بوجوب الاحتياط

بين المذاهب كما اشار اليه الشهيد ره في القواعد وصار شاقا على المكلف وتحميل هذه الكلفة
على عباد الله محل الريبة والخوف عن المواخذة مع ان ملة النبي سمحة سهلة والعسر والحرج
منفيان بالكتاب والسنة فالرواية مقلوبة على المستدل كما نبه عليه كلام المحقق السابق
مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما تردد الامر بينهما يوجب قصد الوجوب
فيما يحتمل كونه مستحبا في نفس الامر وجواز مثله ذلك انما يتم على القول بعدم نية الوجه ولم
يظهر من الادلة الدالة على الاحتياط ان عدم اعتبار نية الوجه هو الاحتياط مع قطع النظر
عن عدم التمكن بما هو المطلوب في الواقع من الجهات الاخر ايضا وصيرورة بعض اجزاء المركب
قطعيا لا يوجب قطعية نفسه كما ذكرناه مرارا هذا مع ان بعد ما ورد من الادلة القاطعة
فان الحكم فيما لم يبلغنا فيه نص او دليل شرعي عام او خاص هو الاباحة كما اشرنا اليه فلا يبقى
لنا ريبة حتى ندع الى ما لا يريبنا وكذا فيما تعارض فيه الامارتان فان الادلة من العقل
والنقل دلت على ان الحكم فيها التخيير او الاباحة والرجوع الى اصل الاباحة لتساقطهما
فاين الريب مع انه لو كان الاحتياط واجبا لم تخل الاخبار الواردة في علاج المتعارضين
عن ذكر الاحتياط والتي ذكر فيها الاحتياط ليس الا قليل منها ودلالتها على الوجوب ايضا
ممنوع مع انه يمكن ان يمنع دلالة الرواية على المطلوب بان يق الريب هنا بمعنى التهمة يعني
دع ما يوجب وقوعك في التهمة الى ما لا يوجبه قال الجوهري الريب الشك والريب ما
رابك من الامر والاسم الريبة بالكسر التهمة والشك انتهى فيكون مفاد الحديث مفاد
قولهم اتقوا مواضع التهم مع ان الظ عدم الصحة فيما نحن فيه ان اردنا التشكيك فان
المناسب للعمل بالاصل والتخيير انه عمل بما لا يوجب اليقين بالبرائة لا بما يوجب الشك
الحمل على ارادة ان لا يفعل ما يحدث الشك بمعنى انه يبدل يقين عدم حصول المامور
به بالشك في حصوله بعيد مع انه يلزم ح التفكيك بين القرينتين فانه ح يصير معنى قوله
الى ما لا يريبك الى ما لا يوجد معه الشك في حصول الامتثال وان حصل اليقين ببقاء
عدم الامتثال وانما قلنا ذلك لان الشك انما يكون سنوحه وحدوثه اذا ثبت هناك
يقين سابق واليقين السابق هو عدم الامتثال والمقصود بالذات ليس ابقاء ذلك العدم
الحيل

بل تحصيل اليقين بتحقق الامتثال واللفظ انما يناسب الاول ولكنه لا يبعد فالظاهر ان مراده
هو ترك ما يوجب التهمة ويرفع طهارة الذيل ونظافة الساحة والطلاق التهمة على من لم يسلك
سبيل الاحتياط بعيد هذا كله مع ان المطلوب ان كان الاجتناب عن المشكوك فيه الى المتيقن
هو ليشمل ما يحتمل الاستحباب او الكراهة مع الاباحة فيلزم اما اخراج المستحب والمكروه او
ارادة مطلق الرجحان عن صيغة الامر لعدم جواز استعمال اللفظ في معنييه كما حققناه في
محله والثاني يوجب بطلان الاستدلال والاول بعيد فالاولى حمل الرواية على الاستحباب
وكيف كان فهو لا يقاوم ادلة اصل البرائة فنحملها على الاستحباب ومنها ما نقل عن امير
المؤمنين ع انه قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وفيه بعد الاغماض
عن السند انه لا يدل الا على الرخصة بقرينة التقييد بمشية المخاطب غاية الامر الاستحباب
فان الظ ان المراد حصر الاخ في الدين ادعاء من قبيل قولهم الاسد زيد يعني هو هو فكما
ان الاحتياط لحفظ الاخ وتعاطي ما هو مصلحته مركوزة في طبيعتك لاخاجة الى الامر به
فكذلك لا بد ان يكون دينك ولا مانع لك من جهة الشارع عن اخذ ما هو حايط له
او يحب لك ان تاخذ بما هو الحايط له بما شئت ومنها ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمد بن
سماعة عن سليمن بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى
القرص ويقبل الليل ارتفاعا ويستر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا
مؤذن فاصلي ح وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي
ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحايط لدينك وفيه بعد الاغماض عن السند
انه لا دلالة فيها على ما نحن فيه اذ الظ ان الحمرة المشكوكة فيها هي المرددة بين كونها
شعاع الحمرة المغربية او من نور الشمس فوق الافق اللا يحة على ذروة الجبل على القول
بكفاية استتار الشمس بحيث لا يحجبه منها في الجبال والجدران ونحوها وح فلا ريب
في وجوب الاحتياط لاجل استصحاب عدم الغروب وان شئت فقل لاجل اشتغال الذمة
الثابتة بصلوة المغرب على الظ لصحة الملازمة اشتغال الذمة ح فان الظ من حال المكلف
الصحيح السليم المشرف بالوقت الشاك في تحقق كونه مكلفا بالفعل فيصح ان يق لو فعل الصلوة

ح فلا يبرء ذمته مستصحبا وقد عرفت ان التمسك بالاصل لا يجوز في مثله وقد ذكرنا في مبحث الامر

مع علم الامر بعقد الشرط ما يوضح هذا المطلب سلمنا لكنها لا يدل الا على الاستحباب كما لا

يخفى على من لاحظ الاسلوب ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد

الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على

كل واحد منهما جزاء فقال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد الصيد فقلت ان بعض اصحابنا

سئلني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط

حتى تسئلوا عنه وتعلموا وفيه بعد تسليم الدلالة ان ذلك لا ينافي العمل بالاصل اذ هو مشروط

باليأس عن الدليل عند مظنته وهو موقوف على التتبع التام كما سنذكره فكما انا الان

لا يمكننا الحكم باصالة البراءة حتى نتفحص عن الادلة فكذلك اصحاب الائمة ع اذ هم كثيرا

ما ظهر لهم ان للشيء حكما بالاجمال ولم يعرفوه بالتفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال

والتحصيل سيما فيما ورد احكامهم في نوعه مثل مسئلة جزاء الصيد ونحوه وقد عرفت ما بيّن

هنا المقصد في مبحث الاستقصاء في الفحص عن المخصص ويظهر من ذلك البحث بطلان قول

من لا يوجب الفحص مطلقا واما ما قيل في الجواب من ان ذلك مما يثبت اشتغال الذمة بشيء

اريد جوابا بالاستدلال

مجمل الفرد ان ما المطلوب فرد واحد معيّن عند الشارع ومبهم عند المخاطب وذلك مما

لا خلاف فيه في وجوب الاتيان بما يحصل اليقين ببراءة الذمة فقد عرفت بطلانه بما لا

مزيد عليه ودعوى عدم الخلاف مع ما عرفت من كلام المحقق ونقله الاقوال الثلاثة

كما ترى ومنها ما رواه ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال

سالت الباقر ع فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما

اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقال يا سيدي انهما

معا مشهوران معروفان مرويان ماثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما

في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة

فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين لهما او مخالفين

فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما

وافقتا

وافقتان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به ودع الاخر

وفيه بعد تسليم السند انه معارض باقوى منه مما دل على التخيير او براءة الذمة عن التكليف

من جهة التساقط والرجوع الى الاصل كما سيجيء في اخر الكتاب بل ببعض اخبار التوقف

الدالة على الاخذ باحدهما من باب التسليم ايض غاية الامر تعارض تلك الاخبار الواردة

في العلاج وتساقطهما فيرجع الى اصل البراءة ايض فالاولى حمل الرواية مثل نظايرها على

الاستحباب وقد يؤيد ذلك بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابرهيم ع قال سألته عن الرجل

يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة

فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك

فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة

فقال ع احدى الجهالتين اهون من الاخرى اي الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك

لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت اهو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها

فهو معذور في ان يتزوجها الحديث فظهر من الرواية جواز ترك الاحتياط مع امكان ان

يحصل العلم بانها في العدة وان الاحتياط احسن كما يشعر به كلمة اهون **تتميم** لا اشكال

في جواز اعمال اصل البراءة قبل الشرع سيما في الاشياء الناضجة الخالية عن المضرة بل

العقل يحكم بالاباحة كما مر وانما بعد بعث النبي ص وبسط الشريعة فلا ريب ان المكلفين

يرون كثيرا من المنافع التي لم يبلغ عقولهم الى مضارها منهية عنها وكثيرا من الامور التي

لم يبلغ عقولهم الى منافعها وحصول الفرق في تركها مامورا بها فيما لم يبلغهم حقيقة

الامر من جهة عدم كونهم مجاورين في خدمة النبي ص مستمرين في صحبته يترددون في كون ذلك

باقيا على الحالة الاولى او ورد فيه حكم فلا يحكم العقل ح بالاباحة جزما للخوف الضرر

الا بعد الفحص والسؤال ثم اذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك فيحكم ايض بالاباحة والبراءة ثم

يستمر هذه النتيجة الى زمان الغيبة بل يصير ذلك فيها اظهر فلا يجوز العمل بالاصل

من دون فحص لذلك ولانه يوجب انطواء باب الشرع في غير الضروريات لو بني الامر عليه و

لم يثبت لاصل البراءة شرط غير ذلك ولكن بعض المتاخرين ذكر هنا لجواز العمل باصل البراءة

في وجوب الاحتياط بعد الفحص

الكلام في ان ذكر بعضهم ان العامل بالاصل مشروط بشرط

واما اصالة النفي واما اصالة عدم تقدم الحادث شروطها المتقدمة ونحن نذكرها محررا كلامه عما يحتاج اليه ولا يمكن توجيهه وتطول الكلام لذكر الاول ان لا يكون اعمال الاصل البراءة مثبتا لحكم شرعي من جهة اخرى مثل ان يقال في احد الانائين المشتبهين او الثوبين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احدهما فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الاخر او يقال في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم بلوغه كرا فانه يوجب الاجتناب عنه او يقال في الكر التدريجي الحصول الملاقي للنجاسة الاصل عدم تقدم حصول الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة الثاني ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل ما لو فتح انسان قفصا لطائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته فالتمسك بالاصل يوجب تضرر المالك ويمكن ان يندرج تحت قاعدة الاتلاف الموجب للضمان او يكون المراد بقوله لا ضرر ولا ضرار ما يشمل مثل ذلك فلا بد للمفتي التوقف ولصاحب الواقعة الصلح الثالث ان لا يكون ذلك الامر جزء عبادة مركبة بل المثبت لتلك الاجزاء هو النص وفقا للكل نظرا اما الاول فلان العقل يحكم بجواز التمسك باصل البراءة اذا لم يثبت دليل شرعي على شيء فاذا فرض كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه لمنعه لان ذلك ايضا دليل وليس ذلك اثبات الحكم من غير دليل مثلا اذا شك في اشتغال ذمته بدين عظيم وكان له مال يستطيع به الحج لولاه فالتمسك باصالة البراءة عن ذلك الدين يوجب ايجاب الحج عليه وذلك غير مخالف للعقل ولا النقل بل هو موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة التي اوجب وقوعه في هذا الوهم فكلها غير منطبقة على مدعاه اما الاول فلان الدليل قام على وجوب اجتنابهما من النص والاجماع ولذلك لا يصح التمسك بالاصل واما ما لا دليل عليه بالخصوص كالدرهم الحرام في دراهم محصورة فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل فيه ولا مانع من استلزامه الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي سيما مع ملاحظة الاخبار الواردة فيه كما تقدم واما الثاني فالظاهر انه فرضه فيما حصل الماء تدريجا ولا مقدار سعة الماء في التدريج بعدما كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل هنا ح نقول ان التمسك باصالة عدم الكرية صحيح ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب

الاعتراضات عليه

عالاماه

على الاناء ولمعارضته باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقي ولو فرض تحلل ليلزم حكما (كاليد مثلا) كما لو اوردنا بذلك الماء تطهير نجس فلا مانع من استلزام التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم بعدم جواز التطهير منه كما اشرنا سابقا كما ان التمسك باصالة طهارة الماء كان يوجب دفع وجوب الاجتناب عنه يثبت وجوب التوضي به فلا يجوز التيمم واما الثالثة ففيه ان المراد باصالة عدم تقدم الحادث التمسك بالعدم الازلي المعلوم بالنسبة الى وجود ذلك الحادث بعينه فيبقى الاصل عدم تقدم الحادث على الزمان الذي علم بوجوده سواء كان ذلك الزمان ظرف الحصول في الواقع او ظرف العلم فقط واما اذا لوحظ احد الحادثين بالنسبة الى الاخر فلا يمكن دعوى اصالة عدم تقدم وجود احدهما على الاخر فان الحادثين المحققين في الخارج الذين لم يعلم تقدم احدهما على الاخر فنسبة التقدم والتاخر بالنسبة اليهما في الوجود متساوية فلا يمكن التمسك باصالة عدم تقدم احدهما على الاخر وهذا هو الوجه في عدم الجواز نعم يمكن ان يقال اذا استعمل من ذلك الماء ثم علم بالنجاسة وشك في ان الكرية مقدمة ام وقوع النجاسة وان الاستعمال هل كان بعد وقوع النجاسة او قبله فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم النجاسة على الاستعمال وذلك ليس لاصالة عدم تقدم احد الحادثين على الاخر بل لان العلم بالنجاسة لما كان متاخرا عن الاستعمال واصالة العدم الملحوظ بالنسبة الى النجاسة مستصحبة الى ان يعلم بها فنظن بقاء عدم النجاسة الى حين حصول العلم والاستعمال ايضا قد فرض حصوله في زمان ظن بقاء عدم النجاسة وهذا لا غائلة فيه اصلا واما الثاني ففيه ان نفي الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها ولا فرق بينه وبين غيره وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البراءة مع ثبوت الدليل بل قبل التفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق اندراج محل النزاع فيه فلا اشكال في عدم الجواز وان ثبت عدمه فلا اشكال في الجواز (في جواز التمسك باصل البراءة) وان شك فيه فكذلك ايضا لعدم ثبوت الدليل فلا محصل لما ذكره والمتبع دخول امثال ذلك تحت قاعدة الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما شمول قوله لا ضرر ولا ضرار لذلك فهو موقوف على فهم فقه الحديث فنقول لا ريب انه ليس باقيا على حقيقته يقينا لوجود الضرر في الاسلام

فى غاية الكثرة فاما ان المراد من النفى النهى يعنى بحرمة الضرر والضرار او المراد ان المنفى
هو الضرر الخالى عن الجبران فان القصاص ضرر لكن مع الجبران المسبوقية بقتل النفس
عدوانا وكذلك مقاصة الحق والغرامة من الغاصب بل يمكن ان يقال انها ليست بضرر
فان قلنا ان المراد به النهى فلا دلالة لها اى الرواية على الضمان فى المذكورات لان غاية العقاب
على ذلك الافعال واما الضمان فيحتاج الى دليل آخر مثل قاعدة الاتلاف واما على ابقائها
على الحقيقة وتقييدها بعدم الجبران فلا يدل على الضمان ايض لان معنى الرواية ح
لم يجوز الله للعباد ولم يشرع لهم ضررا بغير جبران فكلما دخل منهم كل شئ من اقسام الضرر
فهو مع الجبران ولا يستلزم ذلك ان كل ضرر يحصل من فعل المكلف وان لم يرخصه الشارع
ففيه جبران فضلا عن تقدير الجبران اذ ليس معنى الجبر ح لا يتحقق الضرر الحاصل من المكلف
على اى نحو كان بلا جبران بل جعل الله لكل ضرر جبرانا وان فعله المكلف بدون اذن الشارع
وان الجبران يتعلق بمال الضار بمثل ما اضر او نحو ذلك ففى كلا الصورتين يجوز اجراء
اصل البراءة فى عدم الضمان بل وعدم التعزير ايض ويندرج فى ثمرات المعنى الاول مثل ثبوت
خيار الغبن فيقال ان لزوم البيع وعدم ثبوت الخيار للبايع وعدم رد المشترى ضرر بالبايع
ودفع هذا الضرر يحصل بثبوت الخيار ولكن لا يجرى ذلك فى مثل الامثلة المذكورة فيقال
يجب على المتلف الغرامة والا لزم الضرر وهو حرام للحديث فان الضرر قد حصل وهذا عدم
تدارك الضرر لا نفس الضرر فانه يمكن ح ان يقال يجب تداركه من بيت المال والا لزم الضرر
فتعين التدارك من مال المتلف يحتاج الى قاعدة الاتلاف المالرجوع وهو خروج عن الاستدلال
بنفى الضرر مع ان حكاية سمرة بن جندب المشتملة على هذا اللفظ التى رواها الاصحاب
لا تدل الا على تحريم الضرر وسيجئ ذكرها ثم روى البزنطى فى الصحيح عن حماد عن المعلى بن
خنيس عن الصادق ع قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن وهو غير المدعى وقال بعض
الافاضل فى كون الاضرار ظلما الظاهر مع ملاحظة قوله لا ضرر ولا ضرار الحكم بلزوم الجبران صورة م
والزام الضار المايحكم به اهل الخبرة ثم الصلح او ابراء المستضر تحصيلا لليقين بالبراءة
لاحتمال الزيادة بحسب الشرع وفيه انه ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو ممنوع كما ذكرنا

وان اراد

وان اراد من قاعدة الاتلاف فهو مع انه خروج عما نحن فيه لا وجه للزوم الصلح وغيره مع الرجوع
الى الخبرة لانه المحكم شرعا ثم ان الظاهر استدلال الفقهاء فى كثير من المواضع يفيد ان المراد
من الرواية عدم اضرار الله بعباده ايض كما يظهر من استدلالهم فى اخراج المؤن فى الزكوة بنفى
الضرر وبخيار الغبن فى البيع فان الله لو جعل البيع لازما ح فيلزم منه اضراره وهو من
اضرار العبيد بعضهم بعضا ايض وح فيكون معنى الرواية لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه ولا
من جانب بعضهم لبعض وهذا معنى ثالث للرواية وهو الاظهر بالنسبة الى الرواية والى العمل
وعمل الاصحاب وهو نظير استدلالهم بنفى العسر والحرج فاذا انجر الكلام الى هنا فلا باس
ان نشرع هذا المقال ونبين جلية الحال فان كلامهم خال عن بيانه ولم نقف فى مقالاتهم
لشئ فى توضيح هذا المقصد وبيانه مع انه فى غاية الاجمال ونهاية الاشكال فنقول قد
تداول العلماء الاستدلال بنفى العسر والحرج ونفى الضرر فى الموارد الكثيرة غاية الكثرة
سواء كان الضرر والحرج من جانب الله او من جانب العبد والايات والاخبار الدالة على نفى
العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح فى العموم واما خبر الضرر فقد ذكره فى التذكرة قوله لا ضرر
ولا ضرار فى الاسلام ومن طرق الخاصة كثيرة اكثرها فى حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه
فى الكافى والتهذيب فى الموثق بابن بكير عن زرارة عن الباقر قال ان سمرة بن جندب كان
له عذق فى حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصارى بباب البستان وكان يمر به الى نخلته
بالعين المهملة والذال المعجمة النخلة
ولا يستاذن فكلمه الانصارى ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الى الرسول
فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله وخبره بقول الانصارى وما شكاه وقال اذا
اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان
يبيعه فقال لك بها عذق يمد لك فى الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله للانصارى
اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وليس فيها قيد فى الاسلام وروى فى الحسن
عن زيد عن الصادق ع قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم وصحيحة البزنطى وقد تقدمت ومعنى
العسر والحرج هو المشقة والشدة والضيق ومعنى الضرر هو ما قابل الانتفاع وسيجئ الكلام
فى تفاوت معنى لفظى الضرر والضرار فالعسر المنفى من فعل الله مثل رخصة القعود فى الصلوة

فى محل الاستدلال بالنص

والافطار في الصوم للمريض ومن افعال العباد كتكليف الوالدين وامثالها مما يكون حرجا
ثم ان تلك المذكورات انما يرد على التكاليف الثابت نوعها كما ذكر او على نفس التكليف
فيغيرها كعدم نجاسة الحديد ثم ان ههنا اشكالا من وجوه الاول ان المذكورات
بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما نشاهد من التكليف بالجهاد والحج والصوم في الصيف الحار
والجهاد الاكبر الذي هو مجاهدة النفس وتخليتها من الرذائل وتحليتها بالفضائل ودفع
الشكوك والشبهات والتولي عن اديان الاباء والامهات والثاني هل للمذكورات حد
او موكول الى العرف او اللغة والثالث انها مثل اصل البراءة واصل العدم وغيرها فلا ينافي
بها الدليل او هي من الادلة وعلى الثاني فهل يخصص بها سائر الادلة او يرجع الى المرجحات
لان بينهما تعارض من وجه والرابع الا ترى بعض التكاليف لم يرض الشارع فيها لنا ادنى
مشقة كما يظهر من باب التيمم وكذلك الكلام في الضرر فانا نرى التكليف بالخمس والزكوة
وصرف المال في الحج وفي انفاق الوالدين وغيرها وكذلك الاشكال من سائر الوجوه فنقول
الذي يقتضيه النظر في مجامع الكلام واطرافها بعد حصول القطع بان التكاليف الثابتة
في الشريعة ان العسر والحرج والضرر المنفيات هي التي تزيد على ما هي لازمة لطبايع التكاليف
الثابتة من حيث هي التي معيارها طاقة متعارف الاوساط من الناس الذين هم الاصحاء الخالون
عن المرض والعجز والعذر بل هي منفية من الاصل الا فيما لا يثبت وهو ما لا ينفك عنه عامة الناس
السالمين عن الامراض والاغراض فنقول ان الله تعالى لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا
ما حصل منه من جهة التكاليف الثابتة بحسب متعارف الاوساط وهم الاغلبون والباقي منفي
سواء لم يثبت اصلا او ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك النفي اما
من جهة تنصيص الشارع كالقصر والافطار والقعود والاضطجاع في الصلوة والتيمم واكل
الميتة في الاضطرار والتقية وبيع البيض والبطيخ ونحوهما قبل الاختبار وثبوت الخيارات في
البيع وجواز تزويج المرأة من دون نظر ولا وصف دفعا لمشقة الاقارب والمرأة للخيار و
اما من جهة التعميم كجواز الاجتهاد في الجزئيات كالقبلة والوقت او الكليات كالاحكام
للعلماء وهذه المذكورات من باب الدليل والامارات في الاستدلال بها فنقول قاعدة

لزوم البيع تعارض قاعدة الضرر وبينهما عموم من وجه ويحكم بالخيار ترجيحا للثاني من جهة العقل
والنقل وغيرهما ولو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل ثم انه يشكل الامر في الاضرار لو لزم
بنفسه تضرر الغير سيما اذا استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير وصرح بعضهم بجوازه والاولى
ان يقال انه يجوز اذا لم يتضرر الجار مع عدم التضرر بنفسه بتركه واما مع تضرره نفسه بتركه فهو
اولى بعدم الضرر والحديث يحكم بنفي الضرر مطلقا فلا بد من الاكتفاء باقل الضررين اذا دار
الامر بينهما وارجحها اختيارا فلم يظهر وجوب دفع الضرر عن الجار مع تضرره نفسه فلا تنافيه الرواية
الواردة في حكاية سمرة فانه اراد الجمع بين الحقين بان يستأذن سمرة في الدخول او يبيع
نخلته باعلى القيم او نحو ذلك فلم يرض فحكم بقلعها ودفعها فان تصرف سمرة كان في ملكه
لكن بحيث يتضرر بالانصاري فظهر ان التصرف في ملكه مع تضرر الجار اذا امكن دفعه بحيث لا
يتضرر حرام منفي نعم لو قصد الاضرار فهو حرام مطلقا وهو غير ما نحن فيه وهو احد محتملات
حكاية سمرة كما يظهر من رواية ابي عبيدة في اخرها قال ما اراك يا سمرة الا مضارا
اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه ولكن سائر الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على ذلك
للاطلاق وظاهر اتفاقهم على العموم بقي الكلام في معنى الضرر والضرار قال الاثير معنى
قوله لا ضرر اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه
على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء
الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره
من غير ان تنتفع به وقيل هما بمعنى واحد وتكرارهما للتاكيد انتهى وقيل الضرر هو الاسم و
الضرار المصدر فيكون نهيا عن الفعل الذي هو المصدر وعن ايصال هذا الضرر الذي
هو الاسم ولا يذهب عليك ان حرمة الضرار على المعنى الاول لا يستلزم حرمة المقاصة
مع انه لا يعد ضرارا مع ان الحرام هو المضارة من حيث هي واما الثالث فقد ذكرنا فيه ما يتم
هنا وما اسلفناه في اوائل الكتاب وما ذكره من اثبات النفي فلا وجه له اذ ورود النص
في كون شيء جزء عبادة لا يدل على انتفاء غيره واما ما ورد في بيان العبادات كصحيحة حماد
وبعض الاخبار الواردة في بيان الوضوء ونحوه لا يدل الا بعدم دلالتها على اكثر الواجبات

وتحقيق معنى الضرر والضرار

البحث في استصحاب الحال

وعدم تميز الواجب من المستحب فيها وكذلك سائر الاشتباهات التي ليس هنا مقام ذكرها كما
لا يخفى على من لاحظها فانحصر تمام الماهية بضميمة الاصل قانون استصحاب الحال وهو كون
حكم او وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق والمراد من
المشكوك اعم من المتساوي الطرفين ليشمل مظنون البقاء وغيره وان كان مراد القوم من
الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع لان بنائهم في الحجية على حصول الظن ونحن
انما عممنا الشك لانا لا ننقض اليقين الا باليقين بسبب الاخبار الاتية فلا يفرق بين تساوي
الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا في الاستصحاب عندنا قد يستند في حجيته الى الاخبار
وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان يدعى ان الاخبار ايضا مبنية على الاعتماد بالظن الحاصل
من الوجود السابق وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما يجري فيما حصل فيه الاحتمال
فما علم استمراره او عدم استمراره فليس باستصحاب ولا فرق في ذلك بين الموقت وغير الموقت
ولا بين الاحكام الطلبية والوضعية وما قيل بعدم جريانه في الاحكام الطلبية لانها اما
امر او نهي وكل منهما اما موقت او غير موقت وعلى التقديرين اما يقال بدلالتهما على
التكرار اولا وكذلك الفور وعدمه ولا معنى للاستصحاب في شيء منها لان ما يفعل في الوقت
هو بحسب الامر وما يفعل خارج الوقت هو بفرض جديد وفي غير الموقت فان قيل بالتكرار
فهو من مقتضى التكرار وان لم نقل فهو من مقتضى الامتثال اللازم للطبيعة بعد حصول
اشتغال الذمة بها المستلزم لوجوب ابراء الذمة فهو من غرائب الكلام اذ الشك قد يحصل
في التكليف في الوقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لو حصل له المرض في اثناء النهار مع
شكه في انه يبيح الافطار ام لا وكذلك في صورة الدلالة على التكرار وغيره وهذا واضح
ثم ان الاستصحاب في الاحكام الوضعية على ما ذكره القوم لا يجري فيما كان من قبيل الموقت
كالحيض او التأبيد والدوام كالزلزلة ويجري في بعض المطلقات كالتغير بالنجاسة الذي
هو سبب لتنجس الكر والطهارة التي هي شرط لجواز المضي في الصلاة واستمرار الطهارة
في الاول يظهر جوابه عما ذكرناه سابقا لامكان حصول الشك فيها والاحتياج الى التمسك
بالاستصحاب واما الاخير فالجريان فيه واضح وهو اما بالجريان في نفس السبب كما لو شك في بقاء

التغير كا

التغير كما لو مزج المتغير جسم طاهر له لون اوفق مسببه والمسبب اما هو الحالة الحاصلة عن
النجاسة المغيرة واما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه وقس عليه حال الطهارة
فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب يجري في الاحكام الطلبية والتخييرية الابتدائية والوضعية
وما يستتبعها من الاحكام الطلبية اللازمة لها ثم ان الاستصحاب ينقسم الى اقسام كثيرة
فتارة من جهة الحال السابق انه الوجود او العدم وانه ما ثبت من الشرع او العقل او من
وان ما ثبت من الشرع وضعي او غيره وهل ثبت بالاجماع او غيره من الادلة وتارة من جهة المزيل
فقد يكون المزيل ثابتا بمعنى انا نعلم ان له مزيلا في نفس الامر من ذاته وهو قد يكون ماهيته
معلوما لنا ولكن وقع الشك في حصوله وقد يكون معلوما ويحصل الشك في صدقه على
الشيء الحاصل وقد لا يكون معلوما لنا اصلا ونشك في حصوله او في صدقه على شيء حاصل
وقد لا يكون ثابتا بل نشك في ان الشيء الفلاني هل هو مزيل ام لا وسيجيء امثلتها وتارة من جهة
حصول الحكم السابق فقد يثبت الحكم في الجملة ولا يعلم شيء من الاستمرار وعدم الاستمرار
اصلا وقد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة وقد يثبت الاستمرار المقيد الى غاية معينة
واختلف كلام القوم في حجيته وعدمها في المقامات الثلاثة قال العضدي معنى استصحاب
الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء و
قد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فالاكثر كالمزني
كالمازني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا
فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه
نصابا لم يكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من
غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل
عدمه الى اخر ما ذكره ويظهر منه ان من قال بالحجية لم يفرق بين استصحاب حال الشرع وغيره
والنفي الاصلي الذي ذكره اعم من البراءة الاصلية التي يسمى استصحابها استصحاب حال
العقل بل يمكن ادراج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعي كالرطوبة واليبوسة ايضا فيه لان
استصحاب البقاء لا يتم الا باعتبار استصحاب عدم المزيل فليتامل ولكن المحقق الخوانساري

في تقسيم الاستصحاب

بيان الاختلاف في حجيته

في شرح الدروس في مبحث الاستنجاء بالاحجار قال وهو ينقسم الى قسمين اعتبار انقسام الحكم
الماخوذ فيه الى شرعي وغيره ومثل للاول بنجاسة ثوب او بدن وللثاني برطوبته ثم قال
وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط انتهى ويدخل في غير
الشرعي جميع ما يتعلق بالحكم وغيره مثل مطابق اصالة العدم التي هو اصل في كل حادث بل
في كل ممكن ومنها عدم نقل اللفظ عن المعنى اللغوي وعدم تعدد الوضع وعدم التغير
في الماء المتلون وعدم التذكية في الجلد المطروح ومثل اصالة ابقاء المعنى اللغوي على
حاله واصالة ابقاء المفقود وهو يستلزم كون مثل اصالة عدم النقل واصالة ابقاء
المعنى اللغوي خلافيا ايضا وبعضهم فرق في استصحاب حال الشرع بين ما ثبت بالاجماع
او بغيره فنفى الاول دون الثاني كالغزالي وذهب المحقق الخوانساري الى منع حجية الاستصحاب
بمعنى اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه بكلا قسميه الذين نقلناهما منه ثم قال
نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد
تحققه ثابت الى حدوث حال كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراط بشيء اصلا فحينئذ اذا حصل
ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك
في وجوده واستدل عليها اولا بانه اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية مثلا فعند الشك
بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن
عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك
ايضا وهو المطلوب وثانيا بالروايات الاتية ثم قال فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرته
كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض
في زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم
نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين
لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في
زمان اخر لولا عروض شك وهو ظاهر ثم قال فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم
مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان

ذلك الحكم

نقل مذهب المحقق الخوانساري

المحقق الخوانساري

ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها
على شيء اخر ايضا من لوازم الاخ لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت
ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الاخر مزيل ام لا فح
لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى فظهر مما ذكره المخالفة في المقامين
الاخرين وقال السبزواري في الذخيرة بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكر
الذي سلب عنه الاطلاق بعد ممازجته المضاف النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه
بالكر كان نجسا فيستصحب فيه الحكم المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض
الا بيقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر المفروض بعد
سلب اسم الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به ويرد عليه ان التحقيق ان استمرار
الحكم تابع لدلالة الدليل على الحكم فاذا دل الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا
هنهنا ما دل الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس الى زمان ملاقاته
مع الماء الكثير حكمنا به وبعد الملاقاة فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى
دليل لا يقال قول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين ابدا بالشك
ولكن تنقضه بيقين اخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول
التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا
دالا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام الاول اذا
ثبت ان الشيء الفلاني رافع لحكم لكن وقع الشك في وجود الرافع الثاني ان الشيء الفلاني
رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له ام لا الثالث
ان معناه معلوم وليس بمجمل لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا له
لعارض كتوقفه على اعتبار متعذر او غير ذلك الرابع وقع الشك في كون الشيء
الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن النقض
بالشك وانما يعقل ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور الاربع دون غيرها من الصور
لان في غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه رافعا لم يكن النقض

نقل مذهب المحقق السبزواري

المحقق

بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود الشك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما
يشك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك
في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين
بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم بسببه لان الشيء انما يستند الى العلة التامة او الجزء
الاخير منها فلا يكون ذلك في صورة خاصة غيرها فلا عموم في الخبر الى اخر ما ذكره ره وهو — في تلك الصور نقض للحكم اليقيني بالشك وانما يكون م
ايض يدل على انه لا يجوز العمل بالاستصحاب الا في بعض الصور الذي هو ما علم الرافع
ولكن شك في وجوده ويظهر منه ره في غير هذا الموضع نفي حجية الاستصحاب في الامور
الخارجية فحاصل الاقوال يرجع الى ثمانية الاول الحجية مطلقا الثاني عدمها مطلقا الثالث
الحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية الرابع العكس الخامس الحجية في نفس الحكم
الشرعي اذا ثبت بغير الاجماع السادس الحجية فيه اذا كان وضعيا دون غيره السابع الحجية فيه اذا
كان مستمرا الى غاية معينة وحصل الشك في حصول الغاية الثامن الحجية فيه اذا كان الشك
في حصول الرافع المعلوم الرافعية لا غيره والاظهر هو القول بالحجية مطلقا كما هو مذهب
اكثر المتاخرين لنا وجوه من الادلة الاول ان الوجدان السليم يحكم بان ما تحقق وجوده او عدمه — الادلة المعروفة على الحجية
في حال او وقت ولم يحصل الظن بطرو عارض يرفعه فهو مظنون البقاء وعلى هذا الظن بناء
العالم والناس وعيش بني ادم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدار والبستان و
ارسال المكاتيب الى الامكنة البعيدة والمسافرة الى الجزائر والبلاد الواقعة في السواحل
والقراض وغير ذلك مما يرتكبه العقلاء الاذكياء من دون لزوم سفه او منقصة عليهم و
هذا الظن ليس من محض الحصول في الان السابق لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا
يدوم بل لانا لما تتبعنا الامور الخارجية من الاعدام والموجودات وجدناها باقية مستمرة — تتبعنا
لوجودها الاول غالبا على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها فنحكم فيما لا يعلم حاله
بما وجدناه في الغالب الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من انواع الممكنات يلاحظ
زمان الحكم ببقائه بحسب ما علم فامزاد ذلك النوع فان الاستعداد الحاصل للجدار القوية — غلب
يقتضي مقدارا من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضي مقدارا

منه للفرس

منه وللفرس مقدارا اخر وللحشرات مقدارا اخر ولدود القز والبق والذباب مقدارا
اخر وكذا للرطوبة في الصيف والشتاء وهكذا فهنا مرحلتان الاولى اثبات الاستمرار
في الجملة الثانية اثبات مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من الممكنات العادة يثبت ظن
اغلب — الاستمرار في الجملة بملاحظة حال الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار
خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من
مطلق — الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الاحكام
الشرعية لانه الانسب والاقرب اليه وان امكن ذلك بملاحظة الاحكام الصادرة عن
الموالي الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية فاذا اردنا الحكم
في استصحاب الحكم الشرعي فنأخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية
لانه الانسب والاقرب اليه وان امكن ذلك بملاحظة احكام سائر الموالي وعزائم سائر
العباد ايض ثم ان الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام الشرعية محصله ان اغلب
الاحكام الشرعية مستمرة بحسب دليلها الاول بمعنى انه ليس احكام انية مختصة بان الصدور
بل يفهم من حاله من جهة امر خارج عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون
دلالة الحكم الاول على الاستمرار واذا رأينا منه في مواضع غير عديدة انه اكتفى حين ابداء
الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان من الامر الاول الاستمرار
نحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ونقول ان مراده هنا ايض من
الامر الاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار
وكذلك الكلام في موضوعات الاحكام من الامور الخارجية فان غلبة البقاء يورث
التامة — الظن القوي ببقاء ما هو مجهول الحال ولما لم يكن وجود الممكن الا بوجود علته فنعلم
ان غالب الموجودات المستمرة علتها اما ان يكون علة الوجود هي علة البقاء على حسب
مقدار المعلول او تجدد العلة للبقاء بل يمكن ان يقع ذلك في الحكم الشرعي ايض فانه
كما يمكن ان يكون علة البقاء هو الامر الاول وكان القراين الخارجية كاشفة عنه يمكن
القراين — ان يكون علة الاستمرار شيئا اخر وهو نفس القراين الخارجية من تقسيم اخر او اجماع على الاستمرار

او نحو ذلك والحاصل ان العمدة هو اثبات الظن بالبقاء في كل ما ثبت وقد ابتناه من الفروع
والوجدان ومنكره مكابر ولا يهمنا اثباتا لسبب الباعث على الظن وان كان الظاهر انه هو الغلبة
على حسب تفاوتها لعادة المستندة حصولها الى علل تلك الافراد الحاصلة بها انما اللائق
بالبحث اثبات حجية هذا الظن نظرا الى ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل
وقد بينا سابقا في مباحث الاخبار حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل وان ذلك
غير مسلم فان دليله ان كان هو الاجماع فهو فيما نحن فيه ممنوع اذ هو اول الكلام وان كان غيره
فان كان هو دعوى القطع بسبب تواترها ففيه ان غايته تواتر معنى اللفظ في الجملة لا عموما
ودعوى القطع بالمعنى كلية فيما نحن فيه ممنوع وان كان دعوى الظن والظهور فاي دليل
على حجيته الا حجية ظن المجتهد وهو موجود فيما نحن فيه وفيما ذكرنا ثمة غنية عن الاعادة
وان كان ظواهر الايات والاخبار فان كان دليل حجية تلك الظواهر الاجماع فحجيتها فيما نحن فيه اول الكلام
واما ما استدل به الاخرون من ان ما ثبت دام فهو كلام خال عن التحصيل وغاية توجيهه ما
ذكره المحقق قال المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعا لما يجب الحكم
بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض
لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال
ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن
رافع وانت خبير بما فيه اذ المقتضي للحكم الاول ان سلم كونه مقتضيا حتى في الاوان اللاحق فلا
معنى للاستصحاب بل هو محض حكم النص وان فرض كونه مقتضيا للان الاول فقط فلا معنى لاقتضائه
في غيره وان اخذ كونه مقتضيا في الجملة فتساوي احتمالي وجود الرافع وعدمه وتساقطهما
لا ينفع في اثبات الحكم في الاوان اللاحق من جهة المقتضي بل عدم المقتضي ح هو متحقق العدم
كما اشرنا اليه الاشارة الثاني الاخبار المستفيضة عن ائمتنا الدالة على حجيته وما مثل
الدليل الثاني
صحيحة زرارة عن الباقر قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان
عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين
والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن
انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك

ابدا ولكن

ابدا ولكن ينقضه بيقين اخر مثله واليقين والشك في الحديث محمولان على العموم اما على ما
اخترناه في محله من كون المفرد المحلى باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعلق الاحكام بالطبائع
فواضح لعدم انفكاك الطبيعة عن الافراد واما على القول بالاشتراك او عدم تعلق الاحكام
بالطبايع فعدم القرينة على الفرد الخاص المعين واستلزام ارادة فرد ما الاغراء بالجهل
يعين الحمل على الاستغراق ولا يرد عليه ح انه يصير من باب رفع الايجاب الكلي لوقوعه في
حيز النفي لانه بعيد عن اللفظ وينفيه التاكيد بقوله ابدا فيصير من باب لا يحب كل مختال
فخور مع كون قوله ولا ينقض اليقين ابدا بالشك في قوة الكبرى الكلية لاثبات المطلوب
يعين ذلك ايضا وجعل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد لاشعار قوله فانه
على يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى ح مستدركا بمنزلة التكرار ومن ذلك ظهر
ان القول بان سبق حكاية يقين الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ح ايضا
بعيد سيما مع ان المعهود هو الشخص لا نوع يقين الوضوء الا ان يرتكب فيه نوع
استخدام وهو خلاف الظاهر والحاصل انه لا يحصل الاشكال في العموم في اليقين وكذلك
يحسن م
لفظ الشك لانه تابع لليقين والمفهوم من الكلام ان موضوعهما واحد هنا ولما كان
من البديهيات الاولية عدم اجتماع اليقين والشك في شيء واحد بل ولا الظن و
الشك ايضا فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره بمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشك بعدم
جواز نقض حكم اليقين بالشك فلما كان حكم الوضوء في حال التيقن به هو جواز الدخول
في الصلوة مثلا لا يجوز نقضه بالشك في الوضوء ثم انك اذا تاملت في فقرات الحديث
وزاد بل ولا الظن والشك ايضا فيه تعريض على الشهيد في الذكرى حيث قال ان ما دل الا اجتماع الظن والشك منه ره
تمام
تعلم ان نظر الامام الى نفي تحقق النوم في الخارج ليس اقل من نظره الى اثبات الطهارة
وتوجهه الى بيان ما يتحقق به النوم وغلبته واستيلائه على القلب والاذن دون العين
فقط فيفيد انه اعتبر اليقين في الامور الخارجية ايضا وان كان من اسباب الامور الشرعية
فلا وجه للقول بتخصيص دلالة الحديث باستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية
لان ذلك انما هو شأنهم ومن قبيل حصول النوم في الخارج حصول الجفاف والرطوبة
هذا رد على المحقق الخوانساري
واما مثال ذلك مما يتعلق به الاحكام الشرعية واما ما ذكره المحقق الخوانساري من ان الرواية

لابدّ لا الا على ما ثبت استمراره الى غاية من جهة الشرع تمسكا بان المراد من عدم نقض اليقين
بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض هو ان يكون الشئ موجبا لليقين
لولا الشك فقد اورد عليه بانه كذلك في استصحاب النوم ايضا يعنى ما لم يثبت الاستمرار
الى غاية معينة ايضا سواء ثبت الاستمرار في الجملة او ثبت الحكم على الاطلاق اذ المفروض ان
الكلام ليس فيما كان مقيدا بوقت او ما اختص ثبوته بان فان الشك لو فرض عدم عروضه
في الزمان الذى عرض فيه او عند الحال الذى فرض عروضه عنده لكنا قاطعين بالبقاء
ايضا لان عدم العروض انما يكون عند القطع بانحصار اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع
عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة
وزواله انما هو بعدمها وحاصل هذا الايراد هو ان المستدل لا يعلم الا ان علة الوجود في هذا
المعلول هو علة البقاء الى ان يحصل الشك يعنى يظهر من فرض انتفاء الشك ان العلة
الموجدة هى المبقية فلا يرد الاعتراض وكما ان انتفاء الشك في الصورة التى فرضها المستدل
يوجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه من الشارع فكذلك فيما ذكره القوم انتفاء
الشك يوجب اليقين بالحكم ضرورة عدم الواسطة بين الشك واليقين بالحكم السابق
فان المراد هنا من الشك ما ينافى اليقين السابق وهو اعم من الظن والقطع بانتفاء الحكم
السابق ايضا كلا منافيين حتى يتوهم انه اذا انتفى الشك فقد يثبت اليقين بالوجود وقد يثبت
اليقين بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت الحكم السابق والشك في زواله بحيث لولاه
لثبت الحكم السابق مع الفراغ عن انتفاء احتمال القطع بالعدم والحاصل ان المراد بالشك هنا
احتمال زوال الحكم السابق لا مجرد التردد بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال
لا يبقى الا اليقين السابق مع ان ذلك يضر المستدل ايضا فان الشك فيما فرضه على هذا
التقدير اذا فرض انتفاؤه فلا يثبت استصحابه لاحتمال التحقق في ضمن القطع بعدم الحكم
السابق لا باستصحابه لا يقال ان الشك قد يوجب نفس الدخول في الوقت الثانى وفرض عدمه
انما هو بفرض عدم دخول الوقت الثانى وهو لا يثبت الا اليقين في الان الاول فلم يتحد
مورد الشك واليقين بخلاف ما ذكره المستدل فانه اذا فرض انتفاء الشك فيثبت اليقين

كمجهول

* على الايراد بان انتفاء الشك انما يلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الان الاول هى علة الوجود في الان الثانى ايضا م

٢٠١

من جهة نص الشارع على الاستمرار لانا نقول مع ان هذا الفرض نادر الوقوع سيما في
الاحكام الشرعية المفروض عدم ملاحظة اعتبار الان الاول ولا عدم اعتبار الان الثانى
غاية الامر حصول اليقين في الان الاول لا بشرط الان الاول فالقدر المتحقق انما هو
ثبوته في ظرف الخارج وانتفاء الشك يحصل مع ملاحظة عدم اعتبار ثانوية الان الثانى
ولا يحتاج الى اعتبار عدم الان الثانى حتى ينتقل الى الان الاول ويفيد اليقين في
الان الاول مع انه يرد النقض فيما لو فرض المستدل ايضا ان يصير الان المتاخر سببا للشك
في ثبوت الاستمرار المنصوص عليه الى غاية معينة هل هو ثابت فيه او ينحصر في الانات المتقدمة
عليه حرفا بحرف والحاصل ان ما ذكره ره في معنى الحديث انه لا ينقض اليقين المفروض
في زمان الشك الذى لولا الشك لكان ثابتا بالشك وهو مع انه يجرى في استصحاب القوم
ليس باولى من ان يقال المراد من الحديث لا ينقض حكم اليقين الثابت السابق بسبب الشك
كما انه بل هذا اولى واظهر وهو المتبادر من الحديث واما قوله ره في جملة ما نقلنا عنه
سابقا فلك فيه تفصيل مرجعه ليس الى القول بعدم الفرق بين الصورتين وان الفرق
انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية وعدمه كما اختاره اولا لا بالشك في وجود المزيل
والشك في كون الشئ مزيلا كما قد يتوهم بل الى التفصيل في الصورة الاولى والى الفرق
بين الشك في كون الشئ فردا من افراد المزيل مع العلم بكونه ماهية واحدة والشك في تعدد
الماهية المزيل ولم يتعرض لبيان عدم الفرق وسببه واما ما ذكره المحقق السبزوارى من الفرق
بين الاقسام المذكورة في كلامه فهو ايضا لا يرجع الى محصل فلنذكر اولا امثلة للصور
المذكورة ثم نتعرض لابطال الفرق فمثال الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك
في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك في الغسل ومثال الثانى استمرار
الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذى حدثا اذا حصل المذى من جهة
تعارض الادلة واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء
السيل المشكوك في كونه ماء ومثال الثالث كل شئ مجهول الحال الذى فيه حرام وحلال
فهو لك حلال حتى تعرف انه حرام فان الحرام والحلال ماهيتان معلومتان وافرادها

الاعتراض على المحقق السبزوارى

الواقعية ايض معلومة معينة في متن الواقع بحيث انه لو علم انه مغصوب يقال انه حرام ولو علم
انه من المباحات الاصلية المحازة من دون تعدٍّ يقال انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه
الخارجين الذين اوجبا تعذر المعرفة لا يعلم ان هذا الشخص الموجود المجهول الحال الفرد من اى
الصنفين ومتصف بايهما ومثال الرابع الشك في كون استحالة الكلب الملح اذا وقع في
المملحة مطهرا اولا اقول ان دلالة الخبر على الاقسام الاربعة واضحة ولا اختصاص له بالصورة
الاولى فان كل ذلك في مورد نقض اليقين بالشك قوله ره بل انما حصل النقض باليقين
بوجود ما يشك انه من افراد المتباد من الخبران موضع الشك واليقين وموردهما شيء واحد
فاليقين بوجود المذى مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما امران متغايران و
الشك واليقين كلاهما لابد ان يلاحظ بالنسبة الى الطهارة فمراده من لا يفرق بين الصورتين
ان وجود المذى بعنوان اليقين لما كان يستتبع الشك بزوال الطهارة التى كانت متيقنة
فقد صدق توارده على موضع واحد وهكذا غيره من الامثلة قوله ره فان الشك في
تلك الصور كان حاصلا من قبل اه فيه ان ما كان حاصلا من قبل هو الشك في كون نوع
هذا الشيء رافعا لنوع ذلك الحكم واما الشك في رفع الحكم الخاص فانما حصل بنفس الشك
الحاصل من جهة يقين حصول هذا الشيء الخاص فان حصول ما هو مشكوك في كونه من افراد الرافع
مستلزم للشك في رفع هذا الحكم الخاص لحصول الخاص بعد الحكم الخاص فهذا الشك لم يكن
من قبل فصدق ان اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهذا ظاهر ومما ذكرنا ظهر ان العلة
التامة او الجزء الاخير منها هو الشك المسبب عن هذا اليقين لا نفس اليقين وصحيحة الاخرى زرارة
وهي مذكورة في زيادات كتاب الطهارة من التهذيب وهي طويلة وفيها مواضع من الدلالة
بما يقرب من صحيحة المتقدمة وصحيحة الاخرى زرارة ايض وهي مذكورة في باب السهو في الثلث والاربع
في الكافي عن احدهما ع قال واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف
اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط
احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبنى عليه ولا يعتد بالشك
في حال من الحالات وما رواه الشيخ عن الصفار عن على بن محمد القاسانى قال كتبت

في عدم جواز نقض اليقين بالشك

اليه

اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذى يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا
يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وما رواه العلامة المجلسى ره في البحار في باب من نسى
او شك في شيء من افعال الوضوء من الخصال للصدوق عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى
اليقطينى عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابى بصير ومحمد بن مسلم عن ابى
عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على اليقين فشك فليمض على يقينه فان الشك
لا ينقض اليقين وفى اواخر الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع
من كان على يقين فاصابه الشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن
السجاد ايض ان امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فاصابه الشك فليمض على يقينه
فان اليقين لا يدفع بالشك ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة
القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتاخرين واعتمد عليه الكلينى ره وذكر اجزاءه متفرقة
في ابواب الكافى وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مع اعتضادها
بغيرها من الاخبار الصحيحة دليل العقل يجعلها اقوى من الصحيح باصطلاح المتاخرين
الثالث الروايات الكثيرة الدالة عليها باجتماعها فانها وان كانت واردة في موارد
خاصة لكن استقرائها والتامل فيها يورث الظن القوى بان العلة في تلك الاحكام هي
الاعتماد على اليقين السابق وهذا ليس من القياس في شيء بل في كل من الروايات اشعار
بالعلية لو لم نقل باستقلال لها في الدلالة فلا اقل من انه يفيد ظنا ضعيفا بها فاذا اجتمع
الظنون الضعيفة فيقوى في غاية القوة ويصدق عليه انه ظن حصل من كلام الشارع
لا من الترديد والدوران ونحوها وان شئت جعلته من عموم ظن المجتهد الذى ثبت
حجيته والفرق بينه وبين الدليل الاول ان المعتمد في الاول الظن الحاصل بسبب وجود
الحكم في الان السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار بان العمل على مقتضى اليقين
السابق لازم وان لم يكن مظنونا في نفسه وبينهما فرق بين فمن الروايات قول الصادق
في موثقة عمار كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله ع ايض بطرق متعددة كل ماء طاهر
حتى تعلم انه قذر ووجه انطباقهما على الاستصحاب ظاهر اذا جعلنا المراد ان كل شيء وكل

الدليل الثالث

ماء يحكم بطهارته حتى يحصل العلم باصابة ما يعلم انه نجس اياه مثل الشك في اصابة البول
للثوب او الماء وهناك معنيان اخران يمكن حمل الروايتين عليهما نظير قوله ع كل شيء هو
لك حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على حملها على الشبهة في الموضوع ان
الاشياء او المياه بعضها متصف في الخارج بالنجاسة الواقعية التي يعلم ان ملاقيها نجس
وبعضها غير متصف بها ولكن الشبهة اشتبه حال الفرد من الافراد انه من ايهما فنقول ان الشيء المجهول
الحال او الماء المجهول يحكم بانه هو الفرد النجس وعلى حملها على الشبهة في الحكم الشرعي فنقول
ان هذا الشيء المشتبه الحكم في انه نجس ام لا مثل العصير العنبي بعد الغليان او الجسم الملاقي
له هل حكمه الشرعي بالخصوص الطهارة او النجاسة فهو طاهر حتى تعلم انه قذر ومن هذا الباب
ما استدل بعضهم على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم
انه قذر وهذا المعنى ابعد المعاني الثلثة من اللفظ وتوضيح ان قوله ع كل شيء نظيف حتى
تعلم انه قذر يحتمل معان ثلثة الاول كل جزئي حقيقي من الاشياء علم طهارته سابقا او واقعا
شرعا فهو محكوم بطهارته حتى تعلم انه قذر بملاقاة ما ينجسه شرعا كما اذا شك عند شيء
البول في اصابته الثوب والثاني كل جزئي حقيقي لم يعلم انه هل هو من الاشياء التي اتصفت
بالنجاسة بسبب ملاقاتها للنجاسة ام لا من الاشياء الباقية على طهارتها فيحكم بكونه من
الاشياء الباقية على الطهارة حتى تعلم انه من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة كما لو اشتبه
الثوب النجس بالثوب الطاهر وكذلك فيما لو اشتبه الجزئي الطاهر العين بنجس العين كالعذرة
المرددة بين عذرة الانسان وعذرة والثالث كل مجهول الحكم بكليته وشخصه جميعا
المحتمل لان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة بالذات بكليتها كالكلب والعذرة او حكم
الاعيان الطاهرة بالذات بكليتها كالغنم والظبي وذلك مثل ابن اوى فهو طاهر حتى
تعلم انه نجس وكذلك المعاني الثلاثة في قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر والفرق بين
المعنى الثالث والمعنيين الاولين لزوم اعتبار المفهوم الكلي في ذلك الشيء هنا اذ الجهالة
لم يتعلق بحكم الجزئي من حيث انه جزئي بل من حيث انه كلي او فرد للكلي نظير قوله ع كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي بخلاف الاولين وكذلك يعتبر هنا العلم بالنجاسة من حيث الثبوت من الدليل

طاهر واقعا من حيث انه مجهول الحال وظاهرا
من حيث هو هذا الفرد حتى يحصل العلم بانه م

ضادم

الرعي

الشرعي على الوجه الكلي بخلاف السابقين فان العلم فيهما يحصل من الامور الخارجية كالبينة
والقراين فهذا من جملة الشبهة في الحكم والسابقان من جملة الشبهة في الموضوع اذا عرفت
هذا وظهر لك الفرق بين المعاني عرفت ان المعاني متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا
في اطلاق واحد كما حققناه في اوايل الكتاب والقول بان كل شيء عام قابل للارادة الكلي و
الجزئي وكذلك العلم يشمل العلم بالكلي والجزئي فيصح ارادة معنى عام يندرج الكل فيه لا
يصح مع تفاوت اضافة الطهارة والقذارة الى الاشياء وكذلك سبب العلم ولا يرد
ان كلام المعصوم ع منزل على موارد حاجات المكلفين وقد يختلف موارد الحاجات
فقد يراد بسببه وضع الحاجة ان كل شيء طاهر باليقين السابق حتى تعلم من الخارج انه
من الاشياء النجسة وان كل شيء يحتمل ان يكون حكمه الشرعي الطهارة او النجاسة فيحكم
انه طاهر حتى تعلم من جانب الشرع ان حكمه النجاسة مع ان معنى الثالث ينافي اصل البراءة
وما عرفت اشتراط العمل بالفحص والبحث عن الدليل بخلاف المعنيين الاولين والرواية
ظاهرة في البناء على الطهارة من دون الفحص وهو يناسب المعنيين الاولين لا المعنى
الثالث لانه من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث والفحص وادخال المعنيين الاولين
في الثالث بان يقال كل مجهول طهارته ونجاسته سواء كان كابن اوى والفارة او كالجسم
الطاهر المشكوك الملاقاة بالنجس وكاحد الانائين المشتبهين فهو طاهر حتى تعلم من الشارع
حكمه فيصير الكل من باب الجهل بالحكم الشرعي ولا ينافي شيئا منها لزوم الفحص عن الدليل
في غاية البعد من اللفظ والمعنى والحاصل ان الجهالة بالحكم الشرعي اما هو جهالة به
من حيث الخصوص او جهالة به من حيث اشتباه الحكم في الخصوص بتعدد موضوعه في كل من المشتبهين
او جهالة به محضة وكذلك العلم الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجهة ولا بد في ارادة
كل منها ذكر لفظ يدل عليه فلا بد ان يحمل اللفظ على ما هو الظاهر فيه فنقول ظاهر العموم هو
العموم الافرادي وارادة الاشخاص لا الانواع فليس يظهر في ارادة الكلي او الجزئي
بملاحظة الكلي فهو يرجع الى المعنيين الاولين والثاني اظهرهما فالاستدلال به على
المعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة ان المتبادر من العلم هو اليقين الواقعي والقاطع

يمكن م

ملاقاة للنجاسة وان كل مشتبه بين امور طاهرة
ونجسة فيحكم بانه من الاشياء الطاهرة حتى يعلم
من الخارج م

انه يحصل في الموضوع لا الحكم فان العلم بالحكم الشرعي غالبا انما هو من الادلة الظنية غاية
الامر كونها واجبا لعمل وهو لا يوجب العلية الحقيقية ولذلك قال ع في بيان حكم المجهول
محضا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لا حتى يعلم انه حرام مع ان حمله على المعنى الثالث مع ورود
قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكذلك على المعنى الاول مع ما ورد من الاخبار الدالة على
عدم جواز نقض اليقين بالشك ليس الا التاكيد بخلاف ارادة المعنى الثاني فانه تاسيس
كبيان الحل في قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ومما يبعد ارادة المعنى الاول
ويقرب المعنى الثاني ان الظاهر ان لفظ قذر صفة مشبهة دالة على الثبوت مناسبة لارادة
ما ثبت قذارته بالذات او بسبب الملاقات لا فعل ماض مفيد لتجدد حصول القذارة
فيفيد ان الشك انما هو في ان الشيء هل هو الطاهر او القذر لا في ان الشيء حصل له القذارة
ام لا وحاصل المقام ان ارادة معنى عام ليشمل المعاني الثلاثة لا يمكن الا مع التجوز
والتكلف الذي لا يناسب الاستدلال والحمل على المعنى الثالث دون الاولين بعيد
لفظا ومعنى وكذلك المعنى الاول دون الثاني وفهم هذا المرام يحتاج الى التامل التام
ثم نرجع الى ما كنا فيه ونقول ان انطباق الرواية بالمعنى الاول على الاستصحاب ظاهر و
كذلك على المعنيين الاخرين ولكنهما يرجعان الى الاستصحاب حال العقل وهو البراءة
الاصلية واما المعنى الاول فيمكن حمله عليه وعلى استصحاب حال الشرع اذا علم طهارته
سابقا شرعا ومنها صحيحة عبد الله بن سنان الدالة على طهارة الثوب الذي اعاره الذمي
وعدم وجوب غسله لانه اعاره طاهرا ولم يستيقن نجاسته وقد عرفت صحيحة الاخرى في هذا
الموضوع وما في معناها الى غير ذلك من الروايات الرابع انه ثبت الاجماع على اعتباره في
بعض المسائل كتيقن الطهارة والشك في الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد
والشك في نجاستهما وبقاء الشاهد على ما شهد به متى لم يعلم رافعها والحكم ببقاء علاقة
الزوجية في المفقود وكذلك المال وعزل نصيبه في الميراث وغير ذلك مما لا يحصى
فيكون حجة لان علة عملهم فيها هو اليقين السابق فيجب العمل اينما تحققت علته او لانه
اذا ثبت حجيته في بعض المسائل فلا قائل بالفصل واورد عليه بان العلة لعلها كانت في خصوصها

الدليل الرابع

فلا بها

نص او اجماع او غير ذلك فدعوى العلية ممنوعة وكذا دعوى الاجماع المركب اذ هي انما تتم
لو ثبت ان عملهم انما كان من جهة الاستصحاب والانصاف ان ملاحظة هذه الموارد
الكثيرة تورث الظن القوي لو لم نقل بالعلم بان المناط هو الاستصحاب وبالجملة الادلة
التي ذكرناها سيما مع اجتماعها لا يبقى معها مجال الشك والريب في حجية الاستصحاب وجواز
الاعتماد عليه واحتج النافون بالآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن الا ما
اخرجه الدليل ولا دليل على حجية هذا الظن وانه لا يجوز اثبات مسئلة اصولية باخبار الاحاد
وربما منع بعضهم حصول الظن منه ايض وقد عرفت الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن في
باب الخبر الواحد واثبات حجية ظن المجتهد مع انك قد عرفت دلالة الاخبار عليه ايض بل
الحق ان حجية الاخبار ايض لا يثبت الا باثبات حجية ظن المجتهد كما بيناه ثمة واما ان المسئلة
الاصولية لا تثبت بالظن فقد عرفت ان التحقيق خلافه ثمة ايض واما انكار حصول الظن
منه فمع انه مكابرة لا يليق بالجواب مدفوع بعدم الاحتياج اليه نظرا الى الاخبار ايض
حجة القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية هو دليل النافين من منع
حجية مطلق الظن او نفي الظن ومنع دلالة الاخبار فانه لا يظهر شمولها للامور الخارجية
مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور التي
ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ لحكم شرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن
الاحتجاج فيها هكذا قرر المنع المحقق الخونساري في حاشية شرح الدروس قال و
هذا ما يقال ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به اقول وفيه ان اليقين والشك
عامان سيما في الرواية المروية في الخصال وكون بعيدا المراد بيان حكم الامور الخارجية
سيما اذا كان مستلزما للاحكام الشرعية ممنوع مع ان عدم جواز نقض اليقين بالشك
في كلامه ع كما يرجع في الطهارة عن الحدث والخبث الى ابقاء الطهارة بالمعنيين يرجع
الى عدم النجاسة وعدم وصول النجس وعدم حصول ما يوجب الحدث ايض كالنوم وغيره
كما لا يخفى على من تامل في الروايات مثل ما في صحيحة زرارة قلت ان رأيته في ثوبي وانا في
الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته وان لم تشك ثم رأيته

احتجاج النافين

يكون

عدم

ولما قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء وقع عليك فليس
ينبغي ان تنقض اليقين بالشك الحديث بل قال المحدث البارع الحر العاملي ره في كتاب
الفصول المهمة في اصول الائمة بعدما ذكر من الاخبار التي ذكرنا اقول هذه الاحاديث ٢ فرقه م
لا تدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي وانما تدل عليه في موضوعاته ومتعلقاته
كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث او طلوع الشمس وغروبها وتجدد ملك ٢ الصبح م
او نكاح او زوالهما ونحو ذلك كما هو ظاهر من احاديث المسئلتين وقد حققناها في الفوائد
الطوسية اقول يظهر منها ذكر حجية القول بالعكس وجوابها ايض وحجية القول ايضا بنفي
الحجية في الحكم الشرعي اذا ثبت من الاجماع ان ثبوت الحكم في الآن المتاخر يحتاج الى دليل
ولو كان الاجماع ثابتا في الآن المتاخر ايض لما حصل هنا خلاف فالخلاف في مسئلة المتيمم
الذي اصاب الماء في اثناء الصلوة مثلا كاشف عن ان الاجماع لم ينعقد الا على وجوب
المضي في الحال الاول وهو ما قبل رؤية الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع والفرض
واذا لم يثبت الاجماع والمفروض عدم دليل اخر على الاستصحاب فلا يثبت الحكم السابق في
الآن المتاخر وفيه ان هذا الكلام يجري في غير ما ثبت الحكم من الاجماع ايض اذ لو كان النص
الدال على ثبوت الحكم في الآن الاول شاملا للآن المتاخر بعمومه فهذا استدلال
بالعموم لا بالاستصحاب وان لم يكن فيه شمول له فلا دليل على ثبوت الحكم في الآن المتاخر ٣ ح والحل م
وهذا الدليل انما يناسب القول بنفي حجية الاستصحاب مط لا القول بالتفصيل والحال انا لا
نقول في صورة استصحاب حال الاجماع ان الاجماع موجود في الآن المتاخر ولا نقول
ايض لا بد ان يكون المسئلة في الآن المتاخر ايض اجماعية بل نقول ان الاجماع ايض كالنص ٢ الآن م
كاشف عن حكمة واقعية اوجبت صدور الحكم عن الشارع بثبوت الحكم ولم يقيد بثبوت الحكم
بالآن الاول بان يكون الاجماع بشرط الآن الاول وعدم انضمام الآن المتاخر اليه
وكذلك النص انما يثبت مطلق الحكم في الآن الاول وهو لا يفيد اختصاصه به ثم لا نقول
بان علة حصوله في الآن المتاخر هو حصوله في الآن الاول لعدم الدليل على ذلك بل
نقول ان الظن حاصل ببقاء ما ثبت في الآن الاول نظرا الى ملاحظة اغلب الموارد وتتبع

ذلك الظن

ذلك الظن ثم كيف ذلك عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا كما اشرنا اليه
سابقا ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع وغيره وحجة القول بالتفصيل
في الحكم الوضعي مع ظهوره وهنه بحيث لا يحتاج الى البيان قد ظهر مع جوابه بتمامه وحجة
القول بالحجية اذا كان استمرار الحكم الى غاية معينة دون غيره فقد عرفت مما نقلناه عن ٢ ثابتا من الشرع م
شرح الدروس وحاصله ان الدليل على الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة
في الواقع بدون اشتراطها بالعلم بها امران احدهما الاخبار الحاكمة بعدم جواز نقض
اليقين بالشك والثاني انه لا يحصل الظن بالامتثال الا باستصحابها الى حصول اليقين
بالغاية وذلك في الوجوب والتحريم وما يستلزمهما من الاحكام الوضعية ظاهر واما في
الاباحة وما يستلزمها من الاحكام الوضعية فلان عدم اعتقاد الاباحة يوجب عدم
امتثال امر الله تعالى فان الاعتقاد بما استقر واجب واجبا او مباحا او غيرهما او لعل نظره ٣ م نسخه
الى ان اشتغال الذمة مستصحب وشغل الذمة اليقيني مستدعي لحصول البرائة
اليقينية بالاجماع كما ادعاه بعضهم ورفع الاشتغال لا يحصل الا بالاستصحاب الى
الغاية اليقينية فالمكلف به امران نفس الحكم واجرائه الى غاية ولا يحصل الامتثال الا
باتيانهما معا فلا يرد عليه ما قيل ان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم في الواقع
مع الشك في تحققه بعد انقضاء زمان لا بد للتحقق منه وهذا هو الذي جرى القوم فيه
الاستصحاب بتقريب ان الدليل للحكم يحتمل ان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي شك
في وجود الحكم فيه وان يراد منه عدم وجوده فيه ولا يحصل اليقين بالبرائة الاصلية الا
بالامتثال في زمان الشك ايض فان الاتيان الى الغاية جزء المامور به مثلا فيما نحن فيه
بخلاف ما نحن فيه من استصحاب القوم فهي استصحابهم لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة ولا
ما قيل ان تحصيل القطع او الظن بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف
وفي زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا لانا نقول لا حاجة الى دليل اخر يدل على ثبوت
التكليف في آن الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا لا يحصل الامتثال به الا باتيان
جميع اجزائه سواء بقي التكليف او الظن او الشك والحاصل ان الاستصحاب وان امكن فرض ٢ اليقين م

(interlinear, above the last line: امران نفس الحكم واجراؤه الى الغاية)

تحققه فيما نحن فيه لكنه لا حاجة الى تحقيقه ولا الى التمسك به وذلك نظير اصل البراءة فكما انه

بالذات يقتضي رفع التكليف حتى يثبت التكليف سواء اعتبر استصحابه ام لا فاشتغال الذمة

ايضا يقتضي بقاءها سواء اعتبر استصحابها ام لا وانما اكتفى ره بحصول الظن بالامتثال مع

ان المعتبر في رفع شغل الذمة اليقيني هو اليقين بالرفع تنبيها على كفاية الظن الاجتهادي

الذي هو بمنزلة اليقين فلو كان حصول الغاية الموصوفة المذكورة بظن معتبر فيكفي

في الامتثال وهذا كلام سار في مطلق التكليف الثابت ولا اختصاص له باستمرار الحكم

وعدمه قال في شرح الدروس بعد كلام في هذا المقام والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع

على شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم

تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك

في وجوده وكذلك يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك

تلك الغاية المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد

نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف

غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع

مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء

المردد بينها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان

بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في

ذلك كون ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في

الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء

او الغايات او تباينهما بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب

الشيء الفلاني ونص آخر على ان ذلك الواجب شيء آخر وذهب بعض الامة الى وجوب شيء والآخر

الى وجوب شيء آخر دونه وظهر بالنص والاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا

سبب لاستحقاق العقاب فح لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر

الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى

الغاية اقول

الغاية اقول وقد اشرنا الى بعض هذه المطالب قبل العثور على هذا الكلام في المبحث السابق

واوردنا على ما نقلناه من بعض كلماته في الدروس ما يدفعه تقييده ره هنا بقوله ونعلم ان

ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء فلاحظ وتامل هذا ولكن التميز بين

الموارد ومعرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب اعني لزوم العمل على استمرار الاشتغال حتى

يحصل اليقين بالبراءة وان المكلف به المردد بين امور هل هو احدها المعين عند الله

المبهم عندنا او المكلف به ان لا يترك مجموع المحتملات فيكفي الاتيان بالبعض امر مهم كل

الحواز اثباتا لا اول في غاية الصعوبة ونهاية الشدة وان لم نقل بانه غير متحقق وكل

الكلام في الامر المستمر الى غاية معينة عند الله مبهمة عندنا وقد ذكرنا بعض الامثلة في

المبحث السابق ونقول هنا ايضا لو استدل القائل بوجوب ثلثة احجار في الاستنجاء بان

حكم النجاسة مستمر الى حصول المطهر الشرعي بالاجماع ولم يتحقق المطهر الا بالثلثة فيقو

له لا نم الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل المطهر الشرعي بل انما نسلم على ان الصلوة

لا يصح بعد التغوط الا مع حصول احد من الاشياء الثلاثة اما الغسل بالماء او التمسح

بثلاثة اجسام طاهرة او التمسح بطاهر فلو قال الاجماع ثبت على مجموع وجوب شيء هو واحد

المعين عند الله المبهم عندنا فيقول الاجماع على ذلك ممنوع بل انما يسلم الاجماع على ان

ترك مجموع الثلاثة موجب للعقاب وهكذا في كل ما يرد عليك فعليك بالاجتهاد في كل

مورد خاص والعمل على مقتضاه ثم ان ما ذكرناه عن المحقق الخونساري ره هو ما اختاره

المحقق في اخر كلامه بعد ما اختار اولا حجية الاستصحاب مط واستحسنه صاحب المعالم

الا انه قال هذا رجوع عن القول بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب

في جميع الموارد فحسن وان اراد انه رجوع عنه مطلقا كما هو ظاهر كلامه فهو غير صحيح لما ظهر

لك انه ايضا استصحاب الحكم في زمان الشك في الاستمرار وهذا معنى الاستصحاب واما

حجية القول الاخير وجوابه فيظهر مما ذكرنا مفصلا فلا نعيد وينبغي هنا التنبيه لامور الاول

ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه فلابد

من التامل في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت حكمه اولا مفهوم كلي مردد بين امور

في بيان معنى الاستصحاب

وقد يكون جزئي معين وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره
فالاستصحاب ينصرف الى اقلها استعدادا للامتداد وهنا لطيفة ينبغي ان اذكرها في
باب التفريع على هذا الاصل مما الهمني الله ببركة دين الاسلام والصادقين عليهم السلام وهو
ان بعض ساداتنا الفضلاء الاذكياء من اصحابنا ذكر في حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل
الكتاب من اليهود والنصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا فنحن و
هم متفقون على حقيته ونبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه
اجابه بما هو المشتهر من انا لا نقر بنبوة نبي لا يقول بنبوة محمد صلى الله عليه وآله موسى او عيسى الذي يقول
بنبوته اليهود او النصارى نحن لا نعتقده بل نعتقد بموسى وعيسى عليهما السلام الذي اخبر بنبوة محمد صلى الله عليه وآله
وصدقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا عليه السلام في جوابه الجاثليق فانه قال له ما تقول في نبوة عيسى
وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال الرضا انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته وما اقرت
به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وكتابه وما بشر به امته قال الجاثليق
فانا نحتج بان عيسى بن مريم المعهود الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه او موسى بن عمران
المعلوم الذي لا يشتبه على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب كانا يدينان واسلهما الله
نبيا وهذا القدر كاف مسلم الطرفين ولا يتفاوت ثبوت رسالته بهذا المخصوص اياه
بدين بين ان يقول بنبوة محمد صلى الله عليه وآله ام لا فنحن نقول دين هذا الرجل المعهود ورسالته
باق علينا لحكم الاستصحاب فعليكم ابطاله وبذلك افحم الفاضل المذكور في الجواب
فتاملت هو ما فعلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في اصول
الدين ان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولا يتعين
هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة الى اخر الابد بان يقول له الله انت نبي ومتبع
دينك الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد صلى الله عليه وآله بان يقول له انت نبي ودينك باق
الى زمان محمد صلى الله عليه وآله ولان يقول انت نبي بدون احد القيدين فعلى المخالف ان يثبت اما
التصريح بالامتداد الى اخر الابد وانى له باثباته والمفروض ان الكلام ليس معه ايضا واما
الاطلاق فهو ايضا في معنى القيد ولا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة

والذي

نقل حكاية جرت بين بعض علمائنا والنصارى

استدلال اهل الكتاب بالاستصحاب

وفيه:

والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن
من اقل افراده امتدادا واستعدادا كما ذكرنا ولنأت بمثال لتوضيح المقام وهو انا اذا علمنا
ان في هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع من الطيور او من البهايم او الحشار او الديدان
ثم غبنا مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوان عمرا فنرى ان الفرس
اطول عمرا من الغنم والعصافير اطول عمرا من الخطاطيف والفيران من الديدان وهكذا فاذا
احتمل عندنا كون الحيوان الذي في بيت خاص اما عصفورا او فارة او دودا او قزا فكيف
نحكم بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابها الى زمان نظن بقاء اطولها اعمارا فبذلك
بطل تمسك اهل الكتاب اذ على فرض التسليم والتنزل والمماشاة معهم نقول ان القدر المشترك
الذي ثبت لنا من نبوتها هو القدر المشترك بين احد المقيدات الثلث مع امكان كونها
على النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد صلى الله عليه وآله فكيف يجري الاستصحاب الى اخر الابد ثم انك بعد
ما بينا لك سابقا لا اظنك ان تتوهم انه اذا علينا امر الاستصحاب في الحكم الشرعي بما ذكرنا في هذا المقام
بان نقول يمكن ان يرد الاستصحاب فيها بمثل ذلك وبيان ان الاحكام الواردة في الشرع
انما يسلم جريان الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقات لم يكن مقيدة الى وقت خاص
واختفى علينا او ممتدة الى اخر الابد والذي يجوز اجراء الاستصحاب فيه هو الاول و
ذلك لان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع
له حد ليست بانية ولا محدودة الى حد معين وان الشارع يكتفي فيما ورد عنه مطلقا في
استمراره ويظهر من الخارج انه اراد منه الاستمرار فان تتبع اكثر الموارد واستقرائها
يحصل الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات هي الاستمرار الى ان يثبت الرافع من دليل
عقلي او نقلي فان قيل فهذا مردود عليك في حكاية النبوة قلنا ليس كذلك لان الغالب
في النبوات هو التحديد بل انما الذي يثبت علينا وتسلم من الامتداد القابل لان يمتد
الى الابد هو نبوة نبينا صلى الله عليه وآله مع انا لا نحتاج في اثباته الى التمسك بالاستصحاب حتى يتمسك
الخصم بان نبوته ايضا مرددة بين الامور الثلاثة بل نحن متمسكون بما يقطع به من القرآن
والاجماع نعم لو كان تمسكنا بالاستصحاب في الدوام لاستظهر علينا الخصم بما بيننا

عليه فان قيل قولكم بان النسخ يعين الاطلاق ويبطل التحديد لان اخفاء المدة وعدم بيان
الاخر ماخوذ فى ماهية النسخ وهو بعينه مورد الاستصحاب قلت ما سمعت من مخاصمتنا مع
اليهود فى تصحيح النسخ وابطال قولهم فى بطلانه انما هو من باب المماشاة معهم فى عدم تسليم
التحديد وابطال قولنا بقبح النسخ والا فالتحقيق ان موسى وعيسى عليهما السلام اخبرا بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وكلاهما
ناطق بان نبوتهم مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ فلما كان اليهود منكرا لنطق كتابهم
ونبيهم بذلك وزعموا دوام نبيهم واطلاق النبوة وتمسكوا بالاستصحاب من باب المماشاة
معنا وتمسكوا ببطلان النسخ بناء عليه ايضا فنحن نخاصمهم على هذا الفرض فى تصحيح النسخ و
هذا لا يضر ما اوردنا عليهم فى تمسكهم بالاستصحاب فان قيل احكام شرع عيسى مثلا
مطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام قلنا اطلاق الاحكام مع اقترانها ببشارة عيسى بوجود
بعده اسمه احمد لا ينفعهم لاستلزامه وجوب قبول رسالته وبعد قبوله فلا معنى لاستصحاب
احكامهم كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم الثانى قد عرفت ان الاستصحاب المصطلح لا يتحقق
الا مع حصول الشك فى رفع الحكم السابق فاعلم ان ذلك الشك انما يحصل بسبب حصول
تغير ما فى الموضوع اما فى وصف من اوصافه مثل القلة والكثرة فى الماء القليل المتنجس
اذا تمم كرا او فى تغيير كالكر المتغير بنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه او فى حال من احواله
كالاناءين المشتبهين فان الاجتناب من اناء النجس فى حال العلم به كان واجبا وحصل الشك
فى الوجوب بسبب حصول الجهالة به فى وقت الاشتباه واما تغيره حقيقة فظاهرهم انه
لا مجال للاستصحاب وذلك مناط قولهم بان الاستحالة من المطهرات وربما يستدل على
ذلك بان النجس او الحرام مثلا انما هو الكلب والعذرة مثلا لا الملح والدود والتراب و
الرماد مثلا اذا انقلب الكلب فى المملحة الملح او العذرة بالدود والتراب والرماد
ومن هذا القبيل استحالة النطفة بقرا او غنما والماء النجس بول الحيوان ماكول اللحم
وفيه اشكال من وجهين الاول ان المناط فى الحكم ان كان هو التسمية فاذا تحول الحنطة
المتنجسة طحينا او خبزا او اللبن سمنا فيلزم طهارتها وهو باطل جزما وان كان المناط هو
الحقيقة والماهية فما الدليل عليه ثم ما ذا معيار تبدل الماهية والحقيقة فقد يتوهم بحكمون

بطهارة

بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة الخمر بانقلابه خلا فما الفرق بين الامرين بل تبدل العذرة
بالفحم ليس باخفى من تبدل الخمر بالخل وان لوحظ فيه تبدل الخواص بالمرة ففى ذلك ايضا عرض
عريض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان يقال المعيار هو تبدل الحقايق عرفا لا محض تغير الاسماء
وهذا ايضا فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان علة الحرمة والنجاسة
فى امثال هذه النجاسات عينا والحرمات هو ذاتها فيتبع ثبوت الحكم بقاء الحقيقة ومع انعدام
الحقيقة فلا حكم فكانه قال الشارع الكلب نجس او حرام ما دام كلبا والعذرة نجس ما دام عذرة
فاذا استحال ماهية فينتفى الحكم والحق بعض الفقهاء المتنجس بالنجس للاولوية وفيه نظر
فان من الظاهر ان نجاسة الخشب المتنجس ليس لانه خشب لاقى نجسا بل لانه جسم لاقى نجاسة وهذا
المعنى لم يزل فالحاصل ان الحقايق المختلفة عرفا كالعذرة والتراب والرماد لها
احكام مستقلة برأسها سواء كانت متوافقة فى الحكم او مختلفة واما مسحوق الماهية كالدقيق
للحنطة او مصنوعها كاللحم المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا تتبدل بذلك حقيقتها عرفا
كما لا يتبدل حقيقة ايضا فما ثبت تبدل حقيقته عرفا فينتفى فيه حكم الاستصحاب لثبوت التعارض
بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه وما استصحب من حكم المستحيل فعموم ما دل على طهارة
التراب والدود او الملح وحليتها تعارض استصحاب النجاسة وسيتبين ان الاستصحاب مع
من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو مع ان حصول الظن بالبقاء فى مثل ذلك ممنوع و
دلالة الاخبار عليه واضحة اذ حكم اليقين انما كان ثابتا لشىء آخر والذى لا يجوز نقضه بالشك
هو الحكم المتعلق بالماهية السابقة ولم يتعلق بالماهية اللاحقة حكم بعدم جواز نقض حكمها
فما حصل الجزم بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه وما حصل الجزم بعدمه
فيجزم بجريان الاستصحاب فيه وما حصل الشك فيه فيرجع الى ساير الادلة ثم الاصل وبما
ذكرنا يعرف الكلام فى الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى بطن العلق والبرغوث و
البق وههنا وان كان تبدل الحقيقة فى غاية الخفاء سيما فى اول مص الحيوانات للدم
وخصوصا فى العلق ولكن اطلاق دم الحيوان الغير ذى النفس على هذا الدم مع عدم
تصور دم الاغلب منه الا فى بطنها من جهة المص يوجب الحكم بالطهارة ففى الحقيقة

مفهوم

تمام

ما ذكره بعض المتأخرين من الشروط في جواز العمل بالاستصحاب

يرجع الكلام في اشال ذلك الى وجود المعارض لا عدم امكان جريان الاستصحاب ولذلك
[من المحقق العلامة الشيخ محمد بن الشيخ حسن]
توقف بعض المتأخرين في افادة تغير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب وتامل في كون تغير
الموضوع مانعا للاستصحاب الثالث ذكر بعض المتأخرين للعمل بالاستصحاب بعض الشروط
[هو صاحب الوافية]
مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا
فيتعين العمل بذلك الدليل اجماعا ومثل ان لا يعارضه استصحاب اخر اقول ان اراد من
الدليل ما ثبت رجحانه على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل
يعارضه دليل اقوى منه يترجح عليه فلا حجية فيه ويعمل على الدليل الراجح فلا مناسبة لذكر
ذلك في شرايط الاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل ففيه ان الاجماع على
ذلك ان سلم في اصل البراءة واصل العدم ففي الاستصحاب ممنوع الا ترى ان جمهور المتأخرين
قالوا ان مال المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا للحال السابق
مع ما ورد من الاخبار المعتبرة بالفحص اربع سنين ثم التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة
من المحققين فكيف يدعى الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب لا يعارض الدليل
المنطوق من حيث هو هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث
انه خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك وذلك لا ينافي تقديمه على
[بالنسبة الى الخاص]
الدليل من حيث الاعتضاد الخارجي كما هو كذلك في العام والمفهوم ايضا ثم ان اخذ كون
[بالنسبة الى المنطوق]
الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل المعارض شرطا لفقد
الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب وان لم يؤخذ الظن في تعريفه فنقول ان جعلنا
[الاستصحاب]
وجه حجية الاستصحاب هو الظن الحاصل من الوجود الاول فاذا تحقق دليل يدل على الخلاف
بالوهم فهذا يبطل الاستدلال به ويصح ان يقال عدم الدليل شرط لجواز العمل به اذ ليس
[الاستصحاب] [الاستصحاب]
هناك ظن البقاء لكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالاستصحاب كما اشرنا سابقا وان
جعلنا مبناه هو عدم جواز نقض اليقين الا بيقين كما هو مدلول الاخبار فاذا ثبت
[الاستصحاب]
دليل على رفع الحكم فان كان يقينيا واقعيا فهو ليس غير يقين برفع اليقين وهو مقتضى
تلك الاخبار وكذلك ان كان ظنيا واجب العمل ولا ريب ان عدم اليقين بالخلاف شرط

الاول ما يدل

من حيث انه استصحاب

فالعمل باليقين السابق وهذا ايضا يرجع الى اشتراط العمل باحد الدليلين لعدم ما يوجب
بطلانه من يقين على خلافه او ظن اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب وان شئت توجيه
الكلام على نحو ما ذكرنا فلعل المراد ان الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الالحاقي على نقل
الوجه الاول وعدم جواز نقض اليقين الثابت بعموم الاخبار لا يقاوم ما يدل على نقض
ذلك اليقين بالخصوص فضعف الاستصحاب اما من جهة كونه استصحابا للحكم لا احكاما كلا
واما من جهة انه عام لثبوته من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا بيقين
ولا يقاوم ما دل على نفي مورده بالخصوص وذلك لا ينافي جواز العمل به في بعض موارد
[الاستصحاب]
الدليل المنافي للحكم بالخصوص من جهة المرجحات الخارجية كما اشرنا ومما ذكرنا يظهر حال
اشتراط عدم معارضة الاستصحاب لاخر ثم ان تعارض الاستصحابين قد يكون في موضوع موضع
واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة يقتضي الطهارة
واستصحاب عدم التذكية يقتضي كونه ميتة المستلزم للنجاسة وقد يفرق بان الموت حتف
الانف والموت بالتذكية كلاهما حادثان في مرتبة واحدة واما لو علم المذبوحية الى
زمان الموت تقتضي النجاسة لاستلزامه مقارنته مع الموت حتف الانف واما لو علم بتحقق
الموت حتف الانف الى زمان الموت يقتضي مقارنته للتذكية المستلزمة للطهارة فان
في
ثبت مرجح لاحدهما فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي
في
والا فيبقى كل منهما على مقتضاه في غيره وكذلك اذا حصل الترجيح لاحدهما في محل التنافي
لا يرفع حكم الاخر في غيره فيمكن ان يقال في مثله انه لا ينجس ملاقيه مع الرطوبة ولكنه لا
[الجلد المطروح]
يجوز الصلوة فيه ايضا ومما يرجح الطهارة الاصل واستصحاب طهارة الملاقي وغيره بسلب
[اي الجلد المطروح]
[الملاقي]
ومما يرجح عدم جواز الصلوة معه استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة والشك في
[يعلم]
تحقق الساتر الشرعي وقد يكون في موضعين مثل الموضع الطاهر الذي ينشر عليه الثوب
المغسول من المني ثم شك في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود
عليه لاستصحاب الطهارة السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه
لا يقال ان الثوب محكوم بنجاسته شرعا للاستصحاب وكل نجس لاقى مع الرطوبة ما يقبل

في تعارض الاستصحابين

النجاسة فينجس لانا نقول المحل ايض بعد الملاقاة محكوم بطهارة شرعا للاستصحاب مع ان كلية

الكبرى ممنوعة وانما المسلم في منجسية المتنجس هو غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب وكون المحل

مما يقبل النجاسة مطلقا ايض ممنوع ومن هذا الباب ايض الصيد الواقع في الماء القليل

بعد رميه مما يمكن موته به واشتبه استناد الموت الى الماء او الى الجرح فيتعارض استصحاب

طهارة الماء واستصحاب عدم حصول التذكية اعني الموت بالمزكي الشرعي المستلزم للنجاسة

والاقرب هنا ايض العمل بهما في غير مادة التنافي لاستحالة الحكم بطهارة الماء ونجاسته

لكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد واما نجاسة الصيد فيأتي فيه الكلام السابق

في الجلد المطروح وذلك يصير مرجحا اخر لطهارة الماء ايض مع سائر المرجحات واعمال الاصلين

المتنافيين في غير موضع التنافي في الشرع كثير فقد يحكم بحرمة الجماع لاحد الزوجين

وحليته للاخر بان اقرت على نفسها بما يحرمه عليها وانكر الزوج ونحو ذلك **قانون**

الاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات وهو تام او ناقص اما الاول فهو ما وجد

في جميع الجزئيات مثل ان يقال الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز فكل جسم

متحيز وهو الذي يسمونه بالقياس المقسم وهو يفيد اليقين ولا ريب في حجيته لكنه مما لا

يكاد يوجد في الاحكام الشرعية واما الثاني فهو ما ثبت الحكم في الاغلب وهو مما يفيد الظن

الغالب ويتفاوت الظن فيه بتفاوت مراتب الكثرة فربما يصير الظن متاخما للعلم وامثلته في

الشرع كثيرة منها الحكم بسماع شهادة العدلين ومنها الحكم بان كل صلوة لا يجوز ان

يفعل على الراحلة لان ما وجدناه من افرادها هو كذلك فيحكم على الكل بذلك ويترتب

عليه استحباب الوتر لجواز فعلها على الراحلة والظاهر انه حجة لافادته الظن بالحكم الشرعي وقد

اثبتنا فيما سبق مشروحا ان ظن المجتهد حجة وليس ذلك من باب القياس حتى يشمله ادلة

حرمته كما لا يخفى **قانون** القياس في اللغة التقدير والمساواة كما يقال قست الارض بالقصبة

اي قدرتها وفلان لا يقاس بفلان اصلا اي لا يساوي وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل

في الفرع لجامع بينهما وهو علة ثبوت الحكم في الاصل فهي اما مستنبطة او منصوصة اما الاول

فسيجيء الكلام فيه واما الاول فمذهب الاصحاب كافة عدا ابن الجنيد من قدمائنا في اول

امره وبعض

تنجس النجس

في الاستقراء

في القياس

الاستدلال العامة

امره وبعض العامة حرمة العمل به وذهب الاكثرون الى جوازه وربما يستدل على الحرمة بالايات

والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وليس كك لما مر من انها ظاهرة في اصول الدين مع

انا اذا اثبتنا جواز العمل بظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل فلا يتم الاستدلال بها

ايض اذ حرمته بعد التسليم انما يتم مع عدم انسداد باب العلم فالاولى الاستدلال بالاخبار

المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا رويها العامة عن النبي صلعم والخاصة عن ائمتهم عم

منها ما نقله البيضاوي وغيره عنه صلعم انه قال يعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة

وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وما رواه صاحب المحصول قال ستفترق

امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال

ويحللون الحرام واما الاخبار التي رويها الخاصة فكتبهم مشحونة بها لا حاجة الى نقلها

وما يتراءى في بعض اخبارنا من عمل ائمتنا بالقياس فهو اما من باب التقية او المجادلة بالتي

هي احسن او لتعليم اصحابهم طريق دفاع المخالفين كما لا يخفى على البصير بل حرمته ضروري

من المذهب بحيث لا يختلج شك وريبة فانا نرى علمائنا في جميع الاعصار والامصار

ينادون في كتبهم الاصولية والفقهية بحرمته مستندا اياها الى ائمتهم عم فنحن نثبت اولا

حرمة العمل بالقياس كسائر اصول ديننا ومذهبنا بالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة

ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا انه يحرم العمل بالظن الا ما

اثبته الدليل فانه طريق لا يكاد يمكن اتمامه كما شرحناه مستوفى في مباحث الاخبار وبذلك

نتخلص عن الاشكال في ان الدليل على وجوب عمل المجتهد بالظن عقلي قطعي مبني على لزوم

تكليف ما لا يطاق وترجيح المرجوح لولاه والدليل القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى

من ذلك القياس او نقول ان ما ذكروه من طرق استنباط العلة في القياس مما لا يفيد

الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد من الاخبار وكلمات اصحابنا الاخيار من المنع عنه

سيما بعد ملاحظة ان مبنى الشرع على جمع المختلفات وتفريق المتفقات فقد ترى ان الشارع

حكم باتحاد الممزوج من لبن النجاسة الكلب والخنزير والشاة وباختلاف الابوال النجسة

والمني والبول وجمع في موجبات الوضوء بين النوم والبول والغائط وحكم بحرمة صوم

العبد ووجوب سابقه وندب لاحقه وامر بقطع يد السارق دون الغاصب وامثال ذلك
مما لا يعد ولا يحصى كثرة ومع ذلك كيف يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع
العالم بالحكم المخفية والمصالح الكامنة سيما مع ملاحظة مثل قوله تعالى فبظلم من الذين
هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى حرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا
عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الاية فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا صفات
في المذكورات والانصاف ان منع حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروها مكابرة
فالاولى الاعتماد على الجواب الاول واما الايات فلا ينافيان جواز القياس والا لكان
القياس منافيا للقول بالنسخ ولم يقل به احد وايضا سنبين ان علة الحكم قد يكون غائية
وقد تكون فاعلية وقد تكون مادية فالقياس ح يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة على التحريم
وهو العصيان لا الى النسبة الى حسن او قبح في نفس الفعل فيمكن ان يقاس غير اليهود من الظالمين
عليهم في حرمة الطيبات لاشتراكهم في الظلم والعصيان احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار فان العبور لغة المجاوزة والقياس عبور من حكم الاصل الى الفرع وفي هذا
الاستدلال من البعد والتمحل ما لا يخفى على ذي بصيرة بل الظاهر من الاعتبار الاتعاظ وان
كان فيه ايضا معنى المجاوزة والعبور من حال الغير الى حال نفسه سلمنا لكن سياق الاية
يقتضي ذلك قال الله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار
فاذا اريد منه جاوزوا من حكم الخمر الى النبيذ ومن البر الى الذرة لكان في غاية البعد
من الاستقامة ولا يليق ذلك بجاهل فضلا عن عالم فضلا عن الله تعالى وبقوله تعالى ان انتم
الا بشر مثلنا مع انه تعالى لم يرد عليهم القياس وقرر مع منع عدم الرد لقوله تعالى حكاية عن الرسل
ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ان كون ذلك استدلالا بالقياس
ممنوع بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبي لا يمكن ان يكون بشرا لعدم قابلية البشر لهذه
المرتبة او ان ايثاركم علينا بالنبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس في العقليات
وقياس القياس في الاحكام الشرعية التي هي محل النزاع بالعقليات يتضمن مصادرة لا
يخفى اذ المنكر ينكر القياس في الجميع واحتجوا ايضا ببعض الاخبار الضعيفة دلالة وسندا وبعمل

الصحابة شايعا

الصحابة شايعا من غير نكير وهو ممنوع بل نقل خلافه عن ابي بكر وعمر وابن عباس وغيرهم وبالجملة
قطعية بطلانه عندنا من جهة مذهب ائمتنا عم يغنينا عن اطالة الكلام في هذا المرام
بالنقض والابرام وذكر شرايط القياس واقسامها واحكامها فلنكتف في هذا الباب
بذكر مسئلتين الاولى في حجية المنصوص العلة اعني ما استفيد علة الحكم من كلام الشارع
قولا لا ما يستنبط من العقل سواء كان صريحا او نصا مصطلحا بمعنى مقابل الظاهر كقوله
لعلة كذا او لاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والايماء كما سنبينه ويمكن
ان يراد به المعنى المقابل للظاهر فيكون مقابلا لدلالة التنبيه كما يظهر من بعضهم فح لا بد من
ذكر دلالة التنبيه عليحدة والاصحاب في حجيته فمنعه المرتضى وابن ادريس والاخرون وقال
المحقق ره اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط
اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا ولعل مراده
بشاهد الحال ما يفيد القطع كما فهمه بعض المتاخرين ولكن عبارة الشرايع في مبحث الصلوة
في ملك الغير تشهد بانه يريد من شاهد الحال الاعم مما يفيد الظن حيث جعل من افراد الاذن
غير ما حصل الاذن بشاهد الحال كما اذا كان هناك امارة تشهد بان المالك
لا يكره واعترض في المدارك بان ذلك لا يكفي بل لا بد من العلم بالرضا واما كلام العلامة
فليس فيه هذا القيد بل اطلق وقال ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في
الفرع كان حجة وان قلنا ان مراد المحقق من شاهد الحال الدال على عدم اعتبار سقوط
ما عدا تلك العلة كون المقام خاليا عما يفيد اشتراط شيء اخر في سببية الحكم فيرجع
كلامه ايضا الى ما هو ظاهر كلام العلامة وكيف كان فوجه حجية ما ذكره المحقق ظاهر
لان التعليل ح بمنزلة كبرى كلية ينضم اليها صغرى وجدانية فيقال ان معنى قول الشارع
حرمت الخمر لانه مسكر او الخمر حرام لانه مسكر ان كل مسكر حرام ان النبيذ مسكر وكل مسكر
حرام فهو حرام واما وجه اطلاق العلامة فهو ان المتبادر من التعليل هو ذلك فاعتبار
القيد الذي ذكره المحقق لغو لخروج ما لم يكن على ظاهر التعليل عن محل النزاع فلا مرد
الى اخراجه بان ذلك ان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر معناه المتبادر لانه من افراد

المسكر ومن مصاديقه لا لانه هذا الفرد الخاص من المسكر وكذلك قوله حرمت الخمر لاسكاره
المتبادر منه لاجل الاسكار الحاصل في الخمر لا غير الاسكار لا لاجل الاسكار المختص بالخمر
لا الاسكار الحاصل في غيره وتوضيح ذلك ان القصر قد يكون للصفة وقد يكون للموصوف
فاذا لاحظنا كون الخمر من افراد كليات متعددة كالمايع والمسكر والحاصل من العنب فاذا
اضفنا احد الكليات اليها فقد نريد بالاضافة مقصورية الحكم عليها من جهة كونها من
افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات مثلا لحرمت الخمر لاجل اسكاره لا لاجل مايعيته
ولا لاجل كونه من ماء العنب وقد نريد مقصورية الحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلي في
ضمن هذا الفرد لا الفرد الاخر فمعنى حرمت الخمر لاجل الاسكار المختص لا لاجل مطلق
الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر من اللفظ اي المعنيين والانصاف ان المتبادر
هو المعنى الاول والثاني في غاية البعد بل هو محض احتمال لا يلتفت اليه ومن ذلك ظهر
بطلان حجة المانعين وهي ان العلة كما يمكن ان يكون هي الاسكار في المثال المذكور
فيحتمل ان يكون هي اسكار الخمر بحيث يكون الاضافة الى الخمر معتبرة في العلة فان لم نقل
بحصول القطع بذلك فلا ريب في حصول الظن القوي والظن المستفاد من دلالة
الالفاظ لا ريب في حجيته ولا اشكال في جواز العمل به وليس الظن الحاصل منه اقصر
من ساير الظنون وانما ادعى المحقق واشار الى الفرق عنه على ما هو ظاهر كلامه وايجابه
شاهد الحال على سقوط اعتبار غيرها الخوف من الوقوع في القياس وانت خبير بان هذا
ليس بقياس بل مدلول كلام الشارع هو في الحقيقة قضية كلية مستفادة من الشرع
يندرج تحته ما هو من افراده وعلى فرض تسليم تسميته قياسا فلا دليل على حرمته والحاصل
ان الاجماع والضرورة لم يثبتا في حرمة العمل بهذا القسم من القياس ولو سلم كونه
قياسا وكذلك الكلام في المسئلة الاتية لو جعلناها من القياس واما الاخبار فلانها
موقوفة على ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم او ان مرادهم من الاخبار
ما يشمل ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعية فيه ولم يعلم ان مصطلح زمانهم ايضا ذلك
والقدر المتيقن هو القياس المستنبطة سيما ومن المعلوم ان ردعهم انما كان عن العمل

بالمدعوه

بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومن جهة عقولهم القاصرة لقصر العقول عن البلوغ
الى مصالح الاحكام الخفية ولم يتمسك من تمسك بذلك فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على
كلام الشارع غاية الامر التشكيك في الدخول وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة واما الجواز
فيمكن اثباته لاندراجه تحت عموم ظن المجتهد او نقول ان النسبة بين ما دل على حرمة العمل
بالقياس ووجوب العمل بمدلول الاخبار تعارض من وجه وذلك اقوى لاعتضاده بالاصل
والشهرة وغيرهما ثم ان العلامة ره قال لا نزاع بين الفريقين في ان المستفادة من الشرع
بعنوان الاستقلال والايجاب لا الاتباع يعني انا اذا علمنا ان علة الخمر هو مطلق الاسكار مستقلا
فلا نزاع في التعدي وانما النزاع في ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر هل هو ذلك
ام لا واعترض صاحب المعالم بان السيد مع انه معترف بانه يفيد العلية هو من المانعين فلعل
العلامة ره لم يقف على احتجاجه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما ينبئ عن الدواعي
الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما
داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشئ
الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في
الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطى على وجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون
درهم في حال دون حال وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي فعلنا بعينه الى اخر ما ذكره
ثم قال ره ولا لبس على كون النزاع في المعنى ظاهرة يعني ان النزاع في افادة العلة تعدي الحكم
لا في مجرد ان اللفظ هل يفيد العلية ام لا اقول وحاصل كلام السيد على ما فهمه بعض المحققين
ايضا هو ما ذكرناه في حجة المانعين من انه يمكن ان يكون العلة باعثة وداعية الى المحل الخاص
لا مطلقا ويكون تلك العلة مصلحة للحكم في خصوص المحل لا غير سلمنا لكن يرجع النزاع مع السيد
الى ان المثبتين يقولون يستفاد العلية من قوله لانه مسكر ولكن المراد من العلة هو العلة
التامة العامة الغير المختصة بالمحل والسيد ايضا يقول يستفاد العلية منه ولكن المراد
منها اعم فيرجع الى تفسير معنى العلة كما انه على ما ذكره العلامة يرجع النزاع الى تفسير قول
الشارع لانه مسكر مثلا ثم ان العلة المستفادة قد يكون من جملة العلل الفاعلية وقد يكون

من جملة العلل الغائية وقد يكون غيرها وكلها داخلة في المبحث ووجوه المصالح الكامنة
في نفس الشيء الواجب او الحرام من الاسباب التي تشبه ان يكون من العلل المادية فقول الشارع
اذا وجدت طعم النوم فتوضأ يدل على ان العلة في وجوب الوضوء هو النوم وكذا غيره من
الموجبات وكذا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يدل على ان الصلوة علة غائية
والمراد من العلة هنا هو السبب ولا مانع من تعدد الاسباب وكذا تحريم الخمر لانه مسكر
يدل على ان العلة في الحرمة هو جهة القبح الحاصل من الخمر من جهة الاسكار ويمكن ادراجه تحت
العلة الغائية يعني لئلا يحصل به السكر كما يمكن ادراجه تحت المادية وكذلك ماء البئر واسع
لا يفسده شيء لان له مادة يدل على ان تلك العلة المادية يقتضي عدم التنجس وبادنى
تامل يظهر لك وجه التعدي وطريقته في كل موضع فالتعدي في الاولين من المخاطبين بالوضوء
والصلوة سفاها الى غيره اذا حصل فيه العلة وفي الثالث من الخمر الى كل مسكر وفي الرابع
من البئر الى ماء الحمام ونحوه وهكذا ثم ان العلة قد يكون علة لنفس الحكم من حيث هو فلا
يتخلف عنها اينما وجدت ولا يثبت بدونها ابدا وقد يكون علة لتشريع عبادة وتاسيس
اساس وبعبارة اخرى تؤسس اساسا ويشرع عبادة لاجل حصول مصلحة وذلك لا يستلزم
تلازم العلة من افراد تلك العبادة والاساس كما ان سورا للبلد يحيط عليه لاجل دفع ما
عسى ان يتجه النوائح في الغالب ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة برفع ارياح الاباط
وتسنين العدة لاجل عدم اختلاط المياه فذلك لا ينافي عدم الرخصة في تركهما
اذا انتفى العلة والمصلحة كما لا ينافي دخل شيء اخر يوجب ذلك من غسل البدن والتطهر
وغيره من غير جعله عبادة شرعية **تنبيه** لمعرفة العلة طرق مقررة عند القائسين
مضبوطة في مظانها وحاصل الكلام فيه ان العلة اما يستفاد من جهة الشارع من اجماع
بسيط او مركب او كتاب او سنة او من جهة غيره اما الاول فالمستفاد من الاجماع فكثير
مثل ان التعدي من قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن
والازالة عن المسجد والماكول والمشروب وغيرها انما هو لاجل استفادة ان علة وجوب
الغسل عن الثوب هو النجاسة ودليله الاجماع فيجب الاحتراز عنه في كل ما يشترط فيه الطهارة

واما الكتاب

واما الكتاب والسنة فانما يستفاد العلة منهما بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع
او بسبب التنبيه والايماء المحسوبين من الدلالة الالتزامية ولكل منهما مراتب مختلفة في
الوضوح والخفاء اما الاول فكقوله لعلة كذا او لاجل كذا او لانه كذا او كي يكون
كذا او اذن يكون او نحو ذلك ودونها في الظهور اللام والباء وان كانت هذه ايضا
ظاهرة واما الثاني اعني دلالة التنبيه والايماء فقد مرت الاشارة اليه في مباحث
المفاهيم ونقول هنا ايضا ان الضابط فيه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل
لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كقوله للاعرابي الذي قال هلكت
واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فان السؤال عن مثله يقتضي
الجواب المطابق فجوابه لا بد ان يكون لحصول غرضه فكانه قال اذا واقعت فكفر وكما
ان هذا اللفظ دال على التعليل فكذلك بتقديره وان كان دونه في الظهور لجواز
الاحتمال البعيد بعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى
اسقني ماء ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه وقيل هذا القسم قد يصير
قطعيا لانه اذا علم عدم مدخلية بعض الاوصاف فيحذف ويعلل بالباقي يسمى بتنقيح المناط
القطعي وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل له
صليت مع النجاسة فيقول اعد صلوتك فانه يعلم منه ان علة الاعادة هي نجاسة الثوب
او البدن ولا مدخلية لخصوص المصلي او الصلوة وكذلك لا مدخلية في الاعرابية
اذ الهندي والاعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحل اهلا فان الزنا اجدر
وافرط الحنفية وقالوا لا مدخلية لكونه وقاعا ايضا فيكون الاكل وغيره من المفطرات
ايضا كذلك اقول ان ثبت انحصار العلة من القاطع الخارجي كالاجماع فلا كلام فيه
ولكنه خارج عما نحن فيه والا فمرجع الكلام في ذلك الى السبر والتقسيم وسيجيء انه لا يفيد
القطع ولا يجوز الاعتماد عليه مع ان الحكم باولوية لزوم العتق في صورة الزنا ممنوع
ستعرف الكلام في تحقيق ما هو المعتبر في القياس بطريق الاولى اذ غاية الامر ان يحكم العقل
ان الزنا اجدر واولى بالانتقام لكنه هل هو في الاخرة او في الدنيا وانه القتل او الرجم

في دلالة التنبيه

اوالكفارة اوغيرها فيحتاج تعينها الى دليل فالتحقيق ان دلالة التنبيه مبنية على الاستفادة من اللفظ من باب الالتزام وحجية هذه الاستفادة تثبت بما ثبت منه حجية سائر الدلالات اللفظية وليس ذلك من باب تنقيح المناط اعنى الغاء الفارق واثبات الجامع بما سنشير اليه ومن امثلة التنبيه انه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فاقتران الحكم اعنى قوله فلا بالنقصان ينبه على ان علة منع البيع هو النقصان واعلم ان في هذا المثال قد اجتمع التصريح والتنبيه لمكان الفاء واذن فلا منافاة لاستفادة العلية بدونهما ايضا ومن امثلته ان يفرق بين حكمين بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان وكذلك ذكر الوصف المناسب وهو في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان ومثل اكرم العلماء واهن الجهال فيغلب في الظن من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار واما مثال النظير فهو ما رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعمية فانها قالت ان ابي ادركته الوفات وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال النبي ص ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق ان يقضى فانها سئلت عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فنبه على التعليل به اي كونه علة للنفع والا لزم العبث ففهم منه ان نظيره وهو قضاء دين الله ايضا علة للنفع واما الثاني اي ما يستفاد من غير الشرع ففي وجوه منها الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم وسمي الاول بالطرد والثاني بالعكس وقد يكون في محل واحد كاسكار الخمر فان الحرمة دايرة معه وجودا وعدما فقبل حصول السكر حلال وبعد انقلاب الخمر خلا حلال ايضا وفي حال الاسكار حرام وقد يكون في محلين لكون الشي مكيلا لحرمة التفاضل فان التفاضل حلال في الثوب دون الحنطة والشعير مثلا والاول اقوى لكونه اقل احتمالا من الثاني واختلفوا فيه والاكثر على المنع لان بعض الدوران لا يفيد ظن العلية كدوران الحد والمحدود والعلة والمعلول المتساوي والمعلولين المتساويين لعلة واحدة والحركة والزمان ونحو ذلك فلا يفيد اصله بيانا للملازمة ان الاقتران ان كان

الحكم

في الدوران

من ماهيته

من ماهيته فلا يمكن التخلف وان كان من جهة خصوص محل خاص فلم يستفد من الدوران والانصاف ان حصول الظن بكثير منها مثل ما كان العلة وصفا مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة القطع كما في التجربيات ولكنه ليس ذلك من جهة الدوران من حيث هو ومنها السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف ادعى بالاستقراء الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد منها الا المدعى وهو ايضا قد يفيد القطع اذا ثبت بالدليل القاطع انحصار الاوصاف في المعدود وثبت بالقاطع سلب العلية عن غير واحد منها وهو في العقليات كثير لكنها في الشرعيات لا يكاد يوجد وكيف كان فالكلام في افادة الظن بالعلية في الشرعيات واحتج المثبت بان الاحكام لما كانت في الغالب معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى العلية عن كل واحد سوى الوصف المدعى فيغلب الظن بتعليل الحكم به واحتج النافون وهم الاكثرون بجواز الاستغناء عن العلية لانه لو وجبت العلة لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة يحتاج الى علة وهكذا علية تلك العلة وهلم جرا سلمنا لكن يجوز ان يكون العلة جزء احدها او ما يتركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة او مجموعها سلمنا لكن يجوز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع والتحقيق ان هذه الاحتمالات تمنع القطع لا الظن ولكن لا حجة في العمل بهذا الظن بل تمام الدليل والمردودة على بطلانه ثم انهم ذكروا ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق فيقول لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا او كذا وكل ذلك لا تاثير له في الحكم وهذا الذي يسميه الحنفية استدلالا وسماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر واما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان القدر المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وانت خبير بان هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم ويرد عليه ما يرد عليه وفرض حصول القطع من ذلك انما يمكن من جهة امور خارجية كما اشرنا سابقا ومنها تخريج المناط ووجه التسمية انه ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من دون

السبر والتقسيم

سبره اذا نظر غوره ق

او ثبوت مانع في الفرع

تخريج المناط

نص او غيره كالاسكار لتحريم الخمر فانه مناسبة لتشريع التحريم وكقتل العمد العدوان
فانه مناسب لشرع القصاص ويسمى مناسبة واخالة ايضا لانه بالنظر اليه يخال انه علة اى يظن
واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد فى وجود العلة المعلومة عليتها بنص او
قياس الاولوية
استنباط فى الفرع المسئلة الثانية القياس بطريق الاولى وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه
للحكم بالفرع اقوى واكد منه فى الاصل ويظهر من بعضهم انه هو القياس الجلى كما يستفاد من
المعالم والظاهر انه اعم منه من وجه كما يظهر من تعريف الاكثرين للقياس الجلى بانه ما كان الفارق
بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اى بنفى تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة
ولو بالالتزام كالحاق تحريم الضرب فى الوالدين بتحريم التافيف لهما لعلة كف الاذى
عنهما او غير منصوصة ولو بالالتزام كالحاق الامة بالعبد فى تقويم النصيب عند العتق
يعنى اذا اعتق احد الشريكين شقصه حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة فى الاصل
والانوثة فى الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك فى العتق خاصة واما الخفى فهو
ما لا يكون نفى تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل
بالمحدد وانت خبير بان هذا التعريف للجلى يشملنا لو كان العلة فى الفرع اضعف او
مساويا ايضا ثم ان دعوى كون الجامع منه فى الفرع اقوى مما يحصل به العلم الشرعى بحيث
العلم بعدم تاثير الفارق فيه مطلقا محل تامل واضح لانه اذا كان العلة مستفادة من
غير النص من وجوه الاستنباط فاذا لم يعتمد عليها فى الاصل ولم يحصل الاطمينان بالعلية
كيف يكتفى بوجودها فى الفرع وان كان اقوى مع انه كيف يحصل العلم بعدم تاثير الفارق
بمجرد كون العلة اكد فى الفرع الا ان يقال ان المفروض نفى تاثير الفارق من جميع الوجوه
الا من جهة مدخلية خصوصية المادة وفيما كان الوصف المناسب فى الفرع اكد ينتفى
هذا الاحتمال ايضا فان الايذاء اذا كان علة لتحريم التافيف فالقول بانه لعله كان
لخصوصية الايذاء الحاصل بالتافيف مناسبة للتحريم لم يكن حاصلة فى الضرب باطل لان
احتمال ان يكون للمادة مدخلية فى التحريم ومناسبة للحكم بالتحريم لم يكن لمادة اخرى
كالضرب وهو معلوم الانتفاء فالحاصل ان القياس حجة اذا حصل العلية فى مورد الحكم

ولو من غير

ولو من غير جهة النص وفرض انتفاء المانع عن حصول الظن بالعلية مطلقا فى احتمال مدخلية
المادة واذا انتفى هذا الاحتمال بسبب الاولوية فيصير العلة مستقلة وهذا هو الباعث
لبعض اصحابنا على العمل به وانت تعلم ان حصول الظن بالعلية لم يثبت جواز الاكتفاء به مطلقا
بل لا بد اما من القطع او الظن الذى لم يدل دليل على بطلانه كالمنصوص العلة فلا بد اولا
من اثبات علة الحكم فى الاصل فى الجملة ثم ابطال تاثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير
العلة قطعية فى نفس الامر او قطعية العمل ثم العمل عليه والا فلا دليل على جواز العمل عليه و
ان كان عليتها فى الفرع اظهر واكد وبالجملة القول بحجية القياس بطريق الاولى اما من
جهة محض كون العلة فى الفرع اكد وان كان استنباط العلة من مثل الدوران والترديد
فلا دليل على حجيته اصلا واما من جهة الاجماع على كون الوصف علة مستقلة او غيره مما يفيد
القطع فلا حاجة فى الحجية الى الاكدية فى الفرع واما من جهة النص بالعلة فى الاصل بان
يفهم منه كونها مستقلة فلا حاجة فى الحجية ايضا الى كونها فى الفرع اكد كسائر افراد المنصوص
العلة وكذلك ما كان من قبيل دلالة التنبيه واما من جهة ان المستفاد من النص هو العلية
فى الجملة بمعنى انا نفهم منه ان العلة مع الخصوصية مثبتة للحكم ونشك ان للخصوصية مدخلية
ام لا ولم نكن نتامل فى استقلال العلة الا من جهة الخصوصية واحتمال مدخلية الاصل
فى علية العلة لاجل مناسبة بينهما وبين العلة تقويها وح فيمكن ان يقال ان الاكدية
فى الفرع ينفى هذا الاحتمال فانه ينفى ما يتصور اشدية مناسبة العلة للحكم فى الاصل
فينتفى الفارق راسا على المفروض ومن ذلك يعلم ان مرادهم من القطع بانتفاء الفارق
واندراج ذلك تحت القياس الجلى هو ان الخصوصية لا مدخلية لها جزما فظهر من جميع ذلك
انه لا يجوز الاعتماد على مجرد اكدية العلة فى الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان فى النص
تنبيه على العلة وانتقال من الاصل الى الفرع وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم الموافق و
ذكروا له امثلة منها قوله تعالى ولا تقل لهما اف ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره الاية ومنها قوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك الاية وهو الذى يقولون
انه تنبيه بالادنى على الاعلى وبالاعلى على الادنى اى بالتافيف على الضرب مثلا وبالقنطار

على الدينار وان شئت فاقتصر على التنبيه بالادنى على الاعلى بان يجعل الادنى عبارة عن
الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى عن الاكثر مناسبة فان التأفيف اقل مناسبة بالتحريم
من الضرب والذرة بالجزاء مما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتأدية مما دونه والدينار
اقل مناسبة بعدمها مما فوقه ولذلك كان الحكم في المسكوت اولى ولاجل هذه العلة المناسبة
اختلفوا في ان دلالة هذه الايات على الاعلى هل هو من باب القياس الجلي او المفهوم
او المنطوق فقيل انه من باب القياس وهو ظاهر العلامة في التهذيب حيث قال بعد نقل
منع التعبد بالقياس عن الشيعة والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم
وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف وقال في موضع اخر
بعد ذلك اما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى
اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون ما نص
الشارع عليه مخصصا بمحل الوفاق والا فلم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التأفيف
ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى انتهى وظاهر كلامه انه يعمل بمجرد كون العلة
في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بالقاطع من اجماع او نص صريح او تنبيه وهو مشكل لعدم
كونه قياسا واذا احرجت ما دل على حرمته من الاخبار وان لم يسلم ثبوت الاجماع على رده
فيه سيما مع ورود الاخبار في خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق
في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع
المراة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون
قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا يكون عليه ثلثون ويقطع اربعا
فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنتبرأ ممن قاله ونقول ان الذي
قاله شيطان فقال ع مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان المراة تعاقل الرجل الى ثلث
الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المراة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة
اذا قيست محق الدين وما روي من قوله ع لابي حنيفة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب
على الحائض ان تقضي الصلوة لانها افضل من الصوم وبالجملة ظاهر كلام العلامة ره هذا

وكثير

وكثير من استدلالاته واستدلالات غيره من فقهائنا في كثير من المواضع يأبى عن حمل قولهم
على ما لو كان في دليل الاصل تنبيه على العلة او نص او اجماع والا لما احتاج الى الاعتماد
على الاولوية والذي يظهر منهم الاعتماد على مجرد الاولوية مع ان كثيرا من تلك المواضع
انما يثبت الحكم في الاصل بالاجماع او بلا دليل اخر وليس من الادلة اللفظية التي يستفاد
منها العلة بالتنصيص او بالتنبيه او ثبت بالكتاب والسنة ولكن ليس فيهما تنصيص ولا
تنبيه بالعلة فقد تراهم يستدلون في مسئلة كون الزنا بذات البعل محرما ابدا بالاولوية
بالنسبة الى تزويجها مع انهم يستدلون في كون تزويجها محرما ايضا بالاولوية بالنسبة
الى تزويجها في العدة الرجعية الثابتة تحريمها بالنص فاين النص على العلة في الاصل
او التنبيه عليها مع انه لو استدل في كون التزويج بها محرما ابدا بالنص مثل موثقة
اديم بن الحر قال قال ابو عبد الله التي تتزوج ذات البعل ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان
ابدا فنقول لم يستفد من الحديث بعنوان القطع ولا الظن ان العلة هو هتك عرض
الزوج والدخول في حمى حريم المتزوجة حتى يقال ان الدخول في الحريم وهتك العرض في
جانب الزنا اقوى واكد مع انه لو سلم ذلك فنمنع كونه فيه اقوى بل التزويج ادخل
في الاعراض عن الاعتناء بشأن التزويج وهذا كلام وقع في البين فيقرب ان ظاهر
كلامه ره ان مراده ليس بيان تفريع محض ايذاء التأفيف وامثالها بل مراده حكم جواز
قياس ما كان العلة في الفرع اقوى سواء ورد باصله نص ام لا فلنرجع الى ما كنا فيه من
خلافهم في تفريع ايذاء التأفيف وامثاله على القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فالذي
يقول بانه من باب القياس الجلي لا بد ان يقول يحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق
الذي يتصور من جانب الاصل وهو الخصوصية ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم
فيتعدى اليه من الجهة والذي يقول بانه من باب المفهوم الموافق يقول انه دلالة التزامية
للفظ ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب والذي يقول بانه من باب المنطوق يقول
ان المنع من التأفيف في العرف حقيقة في المنع عن الاذية للتبادر وذلك مثل قولهم
لا تعطه ذرة حقيقة في المنع عن الاعطاء مطلقا وهكذا واحتج القائل بانه ليس من باب القياس

بانا نقطع بافادة الصيغة للمعنى من غير توقف على استحضار القياس المصطلح واجيب
بان ذلك المتوقف على استحضاره هو القياس الخفي لا الجلي فانه يعرفه كل من يعرف اللغة
من غير افتقار الى نظر واجتهاد واقول بعد ما عرفت ما ذكرنا في القياس الجلي ظهر لك
بطلان هذا الاطلاق في كلام المجيب الا ان يريد بالجلي هذا القسم الخاص منه واحتج
القائل بانه من باب القياس انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع بينهما
وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به وهو معنى القياس واجيب بانه تعتبر لاثبات الحكم حتى
يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم يعني ان الانتقال الى الحكم
بواسطة ملاحظة المعنى المناسب ليس من باب القياس بان يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسط
حركة ذاتية سريعة من الاصل الى الفرع وملاحظة المعنى المناسب بل بواسطة تبادر المعنى
الى الذهن من اللفظ اولا بواسطة الدلالة اللفظية الالتزامية ولو كان قياسا لما
قال به النافي للقياس ورد بانه لا نافي الجلي الذي يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى
ان يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على انه ليس بقياس وقد
يقال ان هذا دفع للسند ولا يضر الجواب وهو كذلك لكنه جعله بعضهم من ادلة المانعين لكونه
قياسا فح ينطبق الرد عليه ويدفعه وقال التفتازاني والحق ان النزاع لفظي وتحرير
في المقام ولعل وجه ان الطرفين اتفقا على انفهام من اللفظ وانه لا حاجة في فهمها
الى ملاحظة الاصل والفرع والعلة واستحضار القياس المصطلح فالنزاع في تسمية
ذلك المفهوم او الجلي وذلك انما مبني على ارادة هذا القسم الخاص من الجلي وهو
القياس بطريق الاولى لما مر اقول وهذا انما يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق
الاولى مما لا ينفك تصور الفرع عن تصور الاصل حتى يصح ان يقال ان النزاع لفظي وقد
عرفت الكلام فيه في حكاية الحاق الزنا بالتزويج الا ان يراد ترديد المقام بين المفهوم
وبين هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاولى الذي هو قسم خاص من القياس الجلي
واعلم ان ما ذكرنا من تفسير الجلي في الرد المذكور هو عبارة التفتازاني وهو موهم كون
القياس الجلي نفس القياس بطريق الاولى كما يفهم من المعالم وليس كذلك بل لا ينافي كلامه

ارادة كونه

ارادة كونه اعم منه كما هو صريح الاكثرين فان الموصول وصلته وصف تقييدي لا توضيحي فحاصل
الكلام في القياس بطريق الاولى الذي يقول به الشيعة لا بد ان يكون قياسا منصوص العلة
او منبها عليها او رفع احتمال مدخلية خصوصية الاصل فيها من جهة كون العلة في الفرع اقوى
لا غير فكل من ينكر من اصحابنا العمل بالمنصوص العلة مثل السيد تمسكا باحتمال مدخلية
الخصوصية لا بد ان يخصص كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لان ذلك الاحتمال مرتفع
فيه فتامل فان ذلك ليس منحصرا فيما لو كان الاحتمال من جهة اشدية مناسبة الخصوصية
للعلة لا مطلقا فاحفظ ما ذكرنا لئلا يختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا قد يتمسكون في
الحاق الحكم بالاخر باتحاد الطريق بين المسئلتين ويقولون انه ليس بقياس كما قال الشهيد
الثاني في الروضة في مسئلة الحاق الغائب والمجنون والطفل اذا كانوا مدعى عليهم
بالميت في وجوب اليمين الاستظهاري ان ذلك من باب اتحاد طريق المسئلتين لا من باب
القياس ثم نتظر فيه ومرادهم من اتحاد الطريق ان دليلهما واحد من جهة اشتمال دليل
احدهما على نص بالعلة او تنبيه عليها بحيث يشمل الاخر فيستفاد من النص الوارد في الميت
ان العلة في وجوب اليمين هو انه لا لسان له في الجواب ووجه النظر ان العلة انما يسلم حجيتها
اذا ثبت دلالة النص على استقلالها مط وكذلك التنبيه انما يسلم اذا ثبت عدم الفارق
بينهما ويمكن ان يق الفرق هنا لعدم رجوع الميت الى الدنيا واحتمال رجوع هؤلاء الى
الدعوى كاملا اذا عرفت هذا فلا تغتر بما اوردناه على العلامة ونظرائه في العمل
بالقياس بطريق الاولى في غير صورة التنبيه على العلة وان الظ منه ذلك اذ لعل مراده
ايض فيما يستفاد العلة من النص واعتماده على الاولوية لاثبات الاستقلال فيما يحتمل
فيه مدخلية المادة وكذلك فيما تمسكوا فيه باتحاد الطريق والغفلة في طريق الاثبات
والاشتباه في الحدس لا يوجب القول بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير ذلك
في الاجماعات المنقولة فكما انه قد تقع الغفلة في دعوى الاجماع ويحصل الخطاء في الحدس
فكذلك في فهم العلة من النص واستقلالها فانهم معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد
لا انهم عاملون بالقياس المحرم او يسمون المخالف مخالفا بالاجماع وذلك لا يوجب القدح

في الاستحسان والمصالح المرسلة

فاصل العمل بالعلة المنصوصة او المنبهة او الاجماع المنقول قانون مما يستدل به العامة الاستحسان والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم قال الشافعي من استحسن فقد شرع واختلفوا في تعريفهما لا يرجع الى ما يمكن ان يكون محلا للنزاع لا حاجة لنا الى ما ذكروها واظهرها انه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه او انه العدول من حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس والمناسب لمرامهم ان يوجه بان يكون مرادهم ان ينقدح في نفس المجتهد رجحان واستحسان من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي او انه العدول عن حكم الدليل الشرعي الى العادة التي لم تعتبر شرعا والا فالحكم بالعادة المعتبرة شرعا ليس باستحسان مردود مثل العدول عما يقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث ومقدار الماء المسكوب وشرب الماء من السقاء من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع والحاصل ان الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه او عادته او بحوز للنفس دون امارة شرعية وهو باطل لعدم الدليل عليه ولانه لا يفيد الظن بكونه حكما شرعيا في الحقيقة ولا اجماع لانكار الاماميه واخبارهم واحتجوا عليه بقوله تعالى فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى فعند التعارض الراجح بدلالته فاذا تساويا فالراجح بحكمه وبقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجيب بان المراد ما رآه جميع المسلمين حسنا وهو الاجماع واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع ضرر او جلب نفع للدين او الدنيا والمصالح اما معتبرة في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل من جهة ادراك مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدين والنفس والعرض والمال والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي الى فسادها واما ملغاة كايجاب صيام الشهرين لاجل الكفارة على الغني حتما لكونه ازجر له واما مرسلة يعني لم يعتبرها الشارع ولا الغاها وكانت ذا جهة وخالية عن المفسدة فهذا هو الذي ذهب الى حجيته بعض العامة ونفاه اصحابنا واكثر العامة وهو الحق لعدم الدليل على حجيته ولانا نرى ان الشارع الغى بعضها واعتبر بعضها فالحاق المرسلة باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح واحتجوا بان عدم اعتبارها

يؤدي الى

يؤدي الى خلو وقايع عن الحكم وهو باطل لما عرفت في حكم ما لا نص فيه ومن امثلتها ضرب المتهم بالسرقة محافظة على المال ومنها قصد الحامل او شربها للدواء اذا علم انهما يوجبان لسقاطها او سقوط ولدها فانهما يوجبان ابقاء نفس وتركهما يوجب تلاف نفسين ومن امثلتها ان اهل الحرب اذا تترسوا باسارى المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى تلف الاسارى اذا علم انهم اذا لم يرموا ظهروا على الاسلام وانما افتى بجوازه اصحابنا لدليل خارجي ولذلك لا يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل لاوجب تلف جماعة

في النسخ

المقصد الخامس في النسخ وهو في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر على وجه لولاه لكان ثابتا وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج رفع المقتضي للبراءة الاصلية بالدليل الشرعي والدليل بالشرعي لاخراج الارتفاع بالموت والجنون ونحوهما وبالمتأخر لاخراج الشرط والاستثناء وغيرهما من المخصصات واما القيد الاخير فلاخراج الحكم المحدود الى وقت والوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته للتكرار فينبغي اثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب مثل الحكم بحل الاشياء وحرمتها ونحو ذلك وربما يتوهم ان هذا القيد مستغنى عنه لان في امثال المخرجات لا رفع لعدم الثبوت فيخرج بقيد الرفع ويمكن دفعه بان الرفع ليس مستعملا في حقيقته والا لزم البداء المحال على الله ولذلك قيل النسخ هو رفع مثل الحكم الشرعي الثابت وذلك يتحقق في المخرجات ايضا مع ان ذلك على القيد المتأخر ايضا اذا الكلام لا يتم الا باخره فلم يثبت شيء حتى يرفع الا ان يقال المراد الرفع الظاهر المبني على الثبوت ظاهرا فان حقيقة النسخ هو التخصيص فانه تخصيص في ازمان الحكم فيصح تعقيبه للتصريح بالدوام ايضا ولا تناقض ولا يصح تعقيبه للمحدود الى زمان وللامر على القول بعدم افادته للتكرار قانون الحق جواز النسخ ووقوعه في الشرع والمخالف في الاول بعض فرق اليهود وفي الثاني ابو مسلم بن البحر الاصفهاني سيما في القرآن لقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لنا على الجواز عدم الدليل على استحالته وستسمع بطلان ما تمسك به اليهود وعلى وقوعه آية العدة فان قوله تعالى والذين يتوفون

في جواز النسخ ووقوعه شرعا

منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج الدالة على وجوب
الانفاق عليها في حول وهو في عدتها ما لم تخرج فان خرجت فينقضي عدتها ولا شيء لها
نسخت باربعة اشهر وعشر وتخلص عنها الاصفهاني بان حكمها باقية في الجملة فان الحامل
اذا كان مدة حملها عاما فيعتد بالحول وهو مدفوع بان الاعتداد ح ليس بالحول
من حيث هو بل بالوضع واية القبلة لنسخ الصلوة الى بيت المقدس واجاب عنه بان حكمها
باق لبقاء الاستقبال اليه عند الاشتباه وهو مدفوع ايضا بانه ليس من حيث الخصوصية
كما لا يخفى وكذلك اية الصدقة قبل النجوى مع الرسول وغيرها مما لا نطيل بذكرها وذكر
توهمات ابي مسلم والعمر اشرف من ان يضيع في امثاله ولعل ابا مسلم يقول فيما ثبت بالبديهة
نسخه كاكثر ما ورد في الشرايع السالفة بانها كانت محدودة فلا ينافي انكاره اسلامه
واما ما تمسك به من الاية فمدفوع بان المراد انه لا ياتيه كتاب يبطله ولم يتقدم عليه كتاب
يرده مع ان النسخ ليس ابطالا بل بيان لانتهاء مدة الحكم او مرجع الضمير هو المجموع من
حيث المجموع واما اليهود ففرقة منهم منعوه عقلا وفرقة سمعا وفرقة جوزوه مطلقا لكنها
انكرت معجزات نبينا ص وفرقة اقرت بها واعترفت بنبوته ص للعرب دون غيرهم وتمسك من
قال باستحالته عقلا باستحالة كون الشيء حسنا وقبيحا والامر يقتضي كونه حسنا والنهي يقتضي
كونه قبيحا وجوابه منع كون الحسن والقبح ذاتيين في جميع الاشياء بل قد يكونان بالوجوه والاعتبارات
وذلك كشرب الادوية واكل الاغذية فقد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في اخر وقد
يكون الفعل مصلحة الى زمان ومفسدة بعده وبذلك يندفع ما يتمسك بعضهم بقوله
تع فلن تجد لسنة الله تبديلا من باب الالزام فان السنة هو مجموع الامرين فالمجموع سنة
واحدة ولا تبديل فيه بخلاف سنة العباد فان اطباء الابدان قد يمهدون شرب الدوا
على كيفية خاصة على ترتيب خاص للمنضج والمسهل والمقوي وغير ذلك وقد يحصل لهم
البداء في التمهيد الترتيب بخلافه تع فانه لا يمكن في حقه البداء والنسخ بيان لانتهاء مدة
الحكم الاول بعد اخفائها لمصلحة لا ابداء وظهورها له تع بعد الجهل والخفاء تعالى شانه
عن ذلك واحتج الاخرون بقول موسى على نبينا وآله وعليه السلم هذه شريعة مؤبدة ما

دامت السموات

دامت السموات والارض وقوله تع تمسكوا بالسبت ابدا والجواب المنع ودعوى التواتر غير
مسموعة لانقطاع عدد التواتر عنهم عند ما استاصلهم بخت النصر بل الرواية مختلفة
من ابن الراوندي سلمنا لكن المراد بالتابيد طول الزمان كما ورد في التورية ان العبد
يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى فليثقب اذنه وليستخدم ابدا وفي موضع
اخر منها يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم ان المراد من الاول طول المدة هذا مع
ما يرد عليهم من المعارضة بوقوع النسخ عندهم فقد ورد في التورية انه تع امر ادم بتزويج
بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى ع وانه احل لنوح وقت خروجه من الفلك كل
دابة ثم حرم كثيرا منها في شرع موسى مع ان التابيد في الزمان بمنزلة دلالة العام على الافراد
فيجوز التخصيص فيهما معا والتناقض المتوهم مندفع بذلك كنظائره والیهود ايضا انه
لما بين شرع موسى فاللفظ الدال على شرعه اما ان يدل على دوامه او لا وعلى الاول
فاما ان يقترن بشيء يدل انه سينسخ ام لا اما على الاول فمع انه مستلزم للتناقض يرد
عليه انه مما يقضي العادة بنقله متواترا لتوافر الدواعي عليه ولو نقل لما وقع الخلاف
فيه مع انه لو جاز ذلك ولم ينقل لورد عليكم ايضا انه يجوز ان يكون شرع نبيكم الذي
المسلمون مقرونا بذلك ولم ينقل واما على الثاني فيلزم التلبيس والاغراء بالقبيح
وعلى الثالث فلا يقتضي الا مرة واحدة لان الامر لا يقتضي الدوام وذلك لا ينافي
النسخ وهو المختار ولا انه ذكر ما يدل على الدوام ولا يفتره التصريح بجواز النسخ
ولا عدمه اما الاول فلان التصريح بانه سينسخ ح قرينة على التجوز في الدوام فلا
يناقض واما الثاني فلانه يستلزم القبح لو كان وقت الحاجة الى البيان واما تاخير
البيان عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما مر في محله وثانيا انه لم يذكر ذلك ولكن جميع الشرائع
ليس من باب الاخبار بل الامر ببيان الحلية والحرمة للاشياء مما يقبل الاستمرار وعدم الاستمرار
واذا كان ظاهره الاستمرار فصح النسخ ويتحقق حقيقته وثالثا نقول ان هذا الاستدلال
منهم وان كان لابطال النسخ لكن لازم مرادهم اثبات دوام شريعة موسى ايضا ونحن
نجيب بان هنا شقا اخر لم يذكروه وهو ان يكون البيان على سبيل التحديد الى زمان

محمدة لم لا يكونا لبيان كان فلا يلزم محال ولا قبح والقول بان الحسن لا يمكن ان يصير قبيحا
وبالعكس رجوع الى الدليل الاول ثم ينهض هذا الدليل مع الاغماض عما اوردنا عليه الى
الان لو كان في مقابل من يريد بيان ثبوت الاسلام باثبات نسخ شريعة موسى ع فيمكن ان يرد
هذا الاعتراض بان هذا الشق ليس من باب النسخ مع ان لهم ان يمنعوا النسخ من راس بدون
التمسك بهذه الاحتمالات لكن لا ينفعهم في اثبات دينهم الا مع التمسك بالروايات وكتابهم
وقد عرفت حال الروايات هنا وحال الاستصحاب في مبحث الاستصحاب فهم في المقامين في
مقام الاستدلال ونحن في مقام المنع ولم يبق شيء لهم يلزموننا به بحول الله وقوته وبقي الكلام
مع التحقيق وهو محتاج الى الانصاف وفتح عين البصيرة **قانون** لا ريب في جواز النسخ
بعد حضور وقت العمل بتمامه والتمكن منه سواء فعله او لم يفعله والا فلم يكن الكفار مكلفين
بالفروع بل العصاة التاركين للفعل رأسا مع ان المصلحة الباعثة عليه يحصل بدونه
مرادا بالتمكن اعم من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله او من جانب العبد من جهة تقصيره
لم تعرّضه يدخل في جملة النسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسع قبل الاتيان به
للمريد له الموخر اياه من جهة رخصة الشارع الا ان يكون المطلوب منه الحصول من مجموع المكلفين
لا من كل واحد فيكفي اتيان بعضهم دون الباقين في جواز النسخ ولعل من هذا الباب نسخ
اية تقديم الصدقة على النجوى وكذلك الممنوع عنه في اول الوقت لمرض واغماء ونحو ذلك
ومن هذا الباب حكاية ذبح اسمعيل فانه تمّ منع منه وحجره عن الاتيان به وكذلك من تمكن عن بعضه
دون بعض اخر منه واختلفوا في جوازه قبل حضور وقت العمل فاكثر اصحابنا والمعتزلة وبعض
الاشاعرة على العدم والمنقول عن المفيد الجواز وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقيل بالوقف
والاول اقوى لقبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن فان مقتضى النهي اولا عن شيء قبحه فاذا امر
الناسخ فيعطي حسن القبيح اذ المفروض اتحاد متعلقهما وكذلك حكاية النهي عن الحسن للزوم اجتماع
الحسن والقبح في شيء من جهة واحدة وهو محال ومنافيا لان النهي قد تعلق بمثل ما امر به
لا بنفسه وكذلك الامر فهو الحل لان المكلف به اولا هو الطبيعة امرا كان او نهيا وقد ورد
الناسخ بها ايضا اذ المفروض عدم تحصيل الطبيعة في ضمن فرد حتى يتصور هنا لا منافيا لان بينهما

وكان

وكان منافيا لان الامر الاول تعلق باعتقاد وجوب الفعل والناسخ بنفسه وكذلك النهي الاول
والناسخ لان ذلك خروج عن المتنازع اذ بعد تسليم جواز الامر والنهي وارادة الاعتقاد
بالوجوب والحرمة والتوطين عليهما لا بنفس المامور به والمنهي عنه كما هو الاظهر وقد
بيناه في مبحث عدم جواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط فلم يتواردا الناسخ والمنسوخ
على شيء واحد والكلام ح في كون ذلك نسخا يرجع ح الى المناقشة في الاصطلاح والا فلا
المنسوخ على مثل ذلك والا فلا ننكر جواز ذلك كما بيناه ثمة والقول بان حسن الاعتقاد
يتبع حسن المعتقد فاذا لم يكن في نفس المعتقد حسن لا يجوز الامر به للزوم الاغراء بالقبيح ضعيف
بل قد يحسن نفس الامر والتوطين على شيء مع علمه بانه سيمنعه من جهة مصلحة وانما فسلم قبح ذلك
لو ترتب عليه مفسدة وتاخير البيان عن وقت الحاجة ويؤيده ما ورد في الاخبار ايضا مثل موثقة
ابي المغرا لعثمان بن عيسى عن ابي بصير قال سالته عن رجل فجر بامراة ثم اراد ان يتزوجها
فقال اذا تابت حل له نكاحها قلت كيف تعرف توبتها قال تدعوها الى ما كانت عليه من
الحرام فان امتنعت واستغفرت ربها عرف توبتها وموثقة عمار عن الصادق ع قال سالته
عن الرجل ايحل له ان يتزوج امراة كان يفجر بها فقال ان انس منها رشدا فنعم والا فليراودها
على الحرام فان تابعته فهي عليه حرام وان ابت فليتزوجها والحاصل انه ان اريد من جواز النسخ
قبل حضور وقت العمل مثل ذلك فنحن نجوزه وان اريد ارادة نفس الفعل ثم نسخه قبل التمكن
منه فمستحيل والكلام فيه نظير ما حققناه في مبحث الامر مع العلم بانتفاء الشرط احتج المجوزون
بوجوه عديدة ضعيفة اقويها ثلثة الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وفيه انه ان
اريد به ما يعم محو الامر الابتلائي الذي قصد منه محض الاعتقاد فقد عرفت الكلام وان
اريد محض الايجاد والاعدام مثل احياء زيد واماتة عمرو فهو ايضا خارج عما نحن فيه وان اريد
محو الامر بالمامور به المطلوب بذاته في نفس الامر فهو مستلزم للبداء الحقيقي المحال على الله
تعالى الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح وتقبيح الحسن فلا بد من تخصيص الاية بغيره
لقيام البرهان على استحالته مع ان مدلول الاية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشيته
لهذا المحو وهو ممنوع بل الظاهر من الاية هو البداء الاصطلاحي الذي هو من خواص مذهب

الشبهة الثانية انه امر ابرهيم ع بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح فان الظ
من قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابرهيم اني ارى في المنام اني اذبحك وغير ذلك
مما يستفاد من المقام في الاية مثل الفداء والاقدام على ترويع الولد الذي لو لم يكن مامورا
به لامتنع من مثله وغير ذلك دال على انه كان مامورا بالذبح لا ببعض المقدمات كما قيل
مع انه مناف لعظم شانهما وغير مناسب لهذا المدح العظيم ولا يدل عليه قوله تعالى قد صدقت
الرؤيا ولا ينافي كونه مامورا بتمام الذبح وفيه ان هذا الامر ابتلائي لامتحان
ابرهيم واسمعيل واظهار مرتبتهما على الناس لا انه كان الذبح في نفسه مطلوبا وظاهر
الامر وان كان هو ارادة المامور به لكن القاطع دل على اخراجه من ظاهره وحمله على ارادة
التوطين وقد مر بعض الكلام فيه في مباحث الاوامر والفداء يمكن ان يكون من اجل ما توهم
ظاهرا من فعل المامور به وقد يجاب بما روي انه قد ذبح لكن كلما قطع التحم فهو مع
فيه ان المتبادر من الذبح المامور به هو ما يزهق الروح فيه فيرجع الى اخراج الكلام عن
الظ مع انه لا معنى ح للنسخ اذ المامور به لم يكن الا الطبيعة وهي تحصل بفرد واحد والامر
لا يقتضي التكرار فلم يبق مورد للنسخ الثالث ما روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين
صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس صلوات وفيه بعدما اورد عليه من ان فيه من علامات
الوضع من جهة ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلوبة وسلامة
سنده ان ذلك نسخ قبل التمكن لان علم المكلفين من شرائط التمكن وقد حصل ذلك
قبله ويمكن ان يقال ان ذلك كان اخبارا من الايجاب فيما بعد مع اتفاق علمه تعالى بعدم
شفاعة النبي ص فيندرج تحت البداء المصطلح الرابع ان المصلحة قد يتعلق بنفس الامر
والنهي فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل ويظهر الجواب عنه بملاحظة ما مر
فلا نعيد قانون يجوز نسخ الكتاب بالكتاب اتفاقا الا من ابي مسلم وقد مر بطلانه و
بالسنة المتواترة خلافا للشافعي ومن تبعه استنادا الى قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها
نات بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثلها وايضا الضمير في نات لله
تع وفيه ان الظ ان المراد بما ينسخه تع هو الحكم الثابت بالاية لا نفس الاية وتلاوتها والمراد

في جواز نسخ الكتاب بالكتاب و... السنة المتواترة

من كونها

من كونها خيرا كونها مشتملا على مصلحة مثل المصلحة السابقة او خيرا منها وهو لا يتفاوت
بالكتاب والسنة واما اضافة الاتيان اليه تع فلا يضره اذ ما اتى به الرسول هو ما اتى الله
بلا ريب وكذلك يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب وخالف فيه بعض العامة وهو ايضا ضعيف
لا يليق بالنظر اليه واما نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد فالاكثرون على المنع
وجوزه بعض العامة وقال بعضهم لا خلاف في جوازه انما الخلاف في الوقوع واستدل
الاكثرون بانهما قطعيان وخبر الواحد ظني ولا يترك القطعي بالظني وادعى بعضهم الاجماع
عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان الدليل الاول مقدوح بما مر في مبحث التخصيص
اذ القدر المسلم قطعيته هو متن الكتاب والسنة المتواترة واما دلالتهما على التابيد فلا
قطع به مع انه لو صرح بالتابيد فهو ايضا يصير كالعام بالنسبة الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه
بظن اقوى منه فاذا فرض حصول ظن من خبر الواحد يغلب على الظن الحاصل من عموم الدوام
في الكتاب والسنة بالنسبة الى الوقت الذي نفاه خبر الواحد فلا مانع من العمل به وفائدة
النزاع وثمرته قليلة عندنا لندرة مثله وذكر القائلون به امثلة لوقوعه منها ان اهل
قبا سمعوا مناديه ص الا ان القبلة قد حولت واستداروا ولم ينكر عليهم احد من الصحابة
وهو ممنوع بانا لا نعلم انه خبر واحد ولعله حف بقرينة عندهم افادت القطع لهم ثم ان المراد
بكون خبر الواحد ناسخا ان يكون نفس الخبر رافعا للحكم كما سنشير اليه واما دلالة الخبر
على كون اية فلانية منسوخة كذا فهو خارج عما نحن فيه والاظهر جواز اثبات النسخ به
بهذا المعنى والا فالفائدة ليست بنادرة بهذا التقدير واما الاجماع فاختلفوا
في جواز نسخه والنسخ به وبنوا الخلاف على ان الاجماع هل يتحقق قبل انقطاع الوحي
ام لا فالاكثرون على عدم جواز انعقاد الاجماع الا بعد وفاته ص لانه ان كان قوله ص
فيهم فلا عبرة بقول غيره والا فلا عبرة بقول المجمعين وح فلا يجوز ان يكون منسوخا
لان الناسخ اما الكتاب واما السنة واما الاجماع واما القياس اما القياس فانما
يكون حجة عندهم اذا لم ينعقد الاجماع على خلافه واما الكتاب والسنة فلان المفروض
انهما قبل الاجماع والناسخ لا بد ان يتاخر واما الاجماع فلانه لا بد له من مستند فهو

في جواز النسخ بخبر الواحد

امانص او قياس فان كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على خلاف النص فلا نسخ
وان كان قياسا فيكون الثاني باطلا لما مر واما انه لا يجوز ان يكون ناسخا فلان المنسوخ
اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما الاولان فلامتناع انعقاد الاجماع
على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلبطلانه بالذات فلا نسخ هذا ما ذكره الجمهور
واعتمد المرتضى ره من اصحابنا في عدم الجواز على الاجماع والنسخ على ان الاجماع دليل
عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي وذكر بعضهم ان الاجماع انما يكون من مستند قطعي
فيكون الناسخ هو لا نفس الاجماع ودعوى الاجماع مشكلة وكون الاجماع دليلا شرعيا
واضح وقد مر ما يدل عليه في محله ولا حاجة عندنا في حجية الاجماع الى مستند اخر لكشفه
عن راي المعصوم والمراد من ناسخية الاجماع او منسوخيته هو باعتبار كشفه والمناقشة
في استناد النسخ الى المستند دون الاجماع مناقشة ضعيفة والتحقيق عندنا ان الاجماع
ينعقد في زمان النبي ص وما بعده كما يظهر من ملاحظة ما قدمناه في محله فلا مانع من
كونه ناسخا او منسوخا واما المخالفون فيدل على بطلان ما ذهبوا اليه مضافا الى
ما ظهر هنا وفي مبحث الاجماع ان ادلتهم على حجية الاجماع تنادي بعدم اختصاص تحققه
بما بعد وفاته ص مثل قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى وقوله ص لا
يجتمع امتي على خطاء ونحو ذلك كما لا يخفى قانون زيادة العبادة المستقلة على
العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت او غيرها عند جمهور العلماء لانه لا
يرفع الا العدم الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل مرادهم لو لم يثبت الحصر المستفاد من
الشرع والا فيثبت النسخ للحصر ولكن هذا ليس بنسخ للمزيد عليه وذهب جماعة من العامة
الى ان زيادة صلوة على الصلوة الخمس نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونها وسطى واورد
عليه ان ذلك نسخ لحكم عقلي وهو كونها وسطى فلا يكون نسخا مع انه يرد عليهم ان الزيادة
المستقلة ايضا نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وفيه ان المراد زوال ما يترتب على
الوسطى من الاحكام الشرعية مثل شدة المحافظة وغيرها وهي ليست في الاخيرة وقيل
بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضات مطلقا ولو كان

فان زيادة العبادة المستقلة ليست نسخا

لاجل كونها

لاجل كونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور اقول وعلى الاول ايضا
اي وسطى الصلوة المفروضات
لا يلزم النسخ لان الحكم اذا تعلق بوسطى مطلق الصلوة فالموصوف تابع لتحقق الوصف
ولا مدخلية لخصوصيته في الحكم فانتقال الحكم من ذات الى ذات من جهة انها شئ واحد من
جهة الوصف لم يوجب زوال الحكم من المتصف بالصفة من جهة انه متصف بها وان زال
الحكم عنه من جهة الخصوص واما العبادة الغير المستقلة فاختلفوا في كون زيادتها
نسخا ومثلوا لذلك بزيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال والحق انه ليس
بنسخ لنفس الركعتين كما يفهم من بعضهم فان وجوب الركعتين باق على حاله وانضمام
الركعتين اليهما لا يخرجهما عن الوجوب وكذا ليس بنسخ من جهة الاجزاء وعدم الاجزاء
لانهما مع انهما حكمان عقليان لا يجري فيهما النسخ لم يثبت ارتفاع اجزاء الاولين
غاية الامر ان اجزائهما كان على حال والان صار على حال اخر نعم لو فرض حكم الشارع
بانهما لا يجزيان الا منفردين ثم قال لا يجزيان الا منضمين فهو يصير نسخا وكذلك
اذا استفيد من الشرع وجوب الحاق التشهد بالركعتين الاولين ثم رفع وجوبه
واخره عن الركعتين الاخيرتين او اوجب التشهد والتسليم اولا بشرط الاتصال بالاولين
لا ولين ثم اخرهما عن الاخيرتين وثمرة هذا النزاع يظهر في جواز اثبات مثل ذلك
بخبر الواحد بناء على عدم جوازه اذا ثبت الاصل بالقطعي وهذه الثمرة نادرة عندنا
بل لا يكاد يوجد قانون يعرف لنا الناسخ اما بتنصيص الشارع صريحا كان يقول هذا
ناسخ لذلك او بما يؤدي ذلك كما في قوله ص كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها او بالاجماع عليه واما بالعلم
بالتاخر لضبط التاريخ واذا حصل التضاد ولم يعلم النسخ باحد الوجوه المذكورة
فيجب التوقف لا التخيير وهذا ليس من قبيل الاخبار الواردة عن ائمتنا ع وثبوت التخيير
في العمل بين متضاديها ومتناقضيها لو امتنع الترجيح بل الكلام فيما نحن فيه انما هو
اذا علم بان احدهما رافع للحكم الاخر وايضا قد اشرنا سابقا الى الفرق بين اثبات النسخ
بخبر الواحد وهو الذي يرفع الحكم مستقلا وما كان بخبر الواحد ناقلا لحكاية النسخ لم

وما يعرف الناسخ

بمعنى ان الخبر الواحد

فيهما مختلف فلا تغفل قانون يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وهما معا والمخالف

في المذكورات شاذ وحجته واهية ويكفينا الوقوع اما الاول فكما ورد في اخبارنا انه

كان من القران ان الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فنسخ تلاوته مع بقاء

حكمه واما الثاني فهو اما مع البدل كتبديل العدة بالحول باربعة اشهر وعشرا وبلا

بدل كنسخ الصدقة قبل النجوى ويجوز بالاثقل كما يجوز بالاخف والمساوي كما في نسخ

الكف من الكفار الثابتة بقوله تعالى لكم دينكم ولي دين باية الجهاد وصوم عاشورا

برمضان واما الثالث فروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ونسخ

حكمها وتلاوتها **الباب السادس** في الاجتهاد والتقليد **قانون** الاجتهاد في

اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح له تعريفان احدهما ينظر الى الملاحظة على الحال والثاني

الى الملاحظة على الملكة والى الاول ينظر تعريفه بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل

الظن بالحكم الشرعي والى الثاني تعريفه بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي

الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة من الفعل والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام

الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه واحترز بالفقيه عن استفراغ غير الفقيه

وفيه انه مستلزم للدور اذ الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو

لا يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا فقه الا مع الاجتهاد وقد يذب عن ذلك بان المراد بالفقيه

من مارس الفن احترازا عن الاجنبي مثل المنطقي البحت وان لم يكن فقيها اصطلاحيا وفيه

مع انه مجاز يرد عليه ان استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق الاجتهاد

اذ من قرا الكتب الفقهية وزاول رؤس المسائل او بعض الكتب الاستدلالية ايضا ولكن

لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الى الاصل لا يسمى استفراغ وسعه اجتهادا فان قلت لا

يحصل الاستفراغ للوسع الا بعد تحصيلها ايضا قلت على هذا ايضا الكلام في المنطقي

ايضا فيكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه والاحسن ان يقال اذا كان هذا تعريفا للحال

والفعل فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد والقابلية القريبة لفيضان العلم بالاحكام

الشرعية الفرعية عليه بسبب كونه عالما بالمبادي والادلة وواجدا للقوة القدسية

التي يمكن

التي يتمكن بها على رد الفرع الى الاصل فمثل هذا الشخص يسمى اجتهادا ومن هذه الحيثية

يسمى هذا الشخص مجتهدا وهو من حيث حصول العلم له بالاحكام الناشئة من الادلة فعلا

او قوة قريبة من الفعل فقيه ومن حيث استنباطه الفرع عن الاصل واستخراج الحكم من الدليل

فعلا او قوة قريبة من الفعل مجتهد والتحقيق ان يقال ان الحد المطلق للاجتهاد لا يصح

منه كما نبهنا عليه في الفقه ايضا فعلى هذا نقول ان الفقه هو الاحكام الناشئة من الادلة

والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها والاستنباط متقدم على العلم فلا التفات في

التعريفين الى الشخص الذي يقوم به الامران ولذلك ترى بعد ذكر تعريف الاجتهاد

يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه ومنها القوة القدسية من شرايطه لا من مقدماته

فاذا اريد تعريف صحيحهما فيقال الاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي

من ادلتها لمن عرف الادلة واحوالها وكان له القوة القدسية التي يتمكن بها من الملكة

رد الفرع الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها

لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منهما في تعريف الاخر ولا يلزم دور وقيد الظن لاخراج الاحكام

الضرورية او القطعية النظرية وفيه ان الاول يخرج بقيد الاستفراغ والثاني لا يحسن

اخراجه لان معرفة النظريات ايضا يسمى فقها وتحصيلها واستنباطها من ادلتها اجتهادا

اذ المجتهد قد لا يعرف حكم الشيء اولا ويحتاج الى النظر في الادلة وبعده يحصل له القطع

به من الدليل وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج العقلي

فان استنباطها لا يسمى اجتهادا اصطلاحا وربما قيد بالفرعي لاخراج استنباط

مسايل اصول الدين بل اصول الفقه فقط ايضا وان كان اجتهادا في اللغة ايضا

او في اصطلاح اخر لانهم يبحثون في مبحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب الاجتهاد في

اصول الدين وعدمه ولا حاجة اليه اذ المتبادر من الشرعي الفرعي واما التعريف الثاني

وهو ما ذكره المحقق البهائي ره فقال الفاضل الجواد ويخرج بقيد الملكة المستنبط

لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من ان يصير ذلك ملكة له بل كان خاليا فانه ليس مجتهدا

وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة

اعمال نظره واتعاب خاطره واستفراغ وسعه في ذلك فهذا المفعل من م

الثاني م

في تعريف الاجتهاد

معه اقول وما ذكره يفيد حصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال
وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثرون نعم يصح هذا تعريفا للملكة الاجتهاد لا
لحاله ثم ذكر ان اللام في الحكم للجنس فيدخل المتجزي والتقييد بالشرعي لاخراج العقلي و[الفرعي]
الاصلي كالاعتقادات ويتميز الاصل الضروري كالصلوة والزكوة ثم قال وبالقوة القريبة
يدخل من له تلك الملكة من ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او
لعدم استحضار الدليل او للاحتياج الى التفات او نحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة
فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط من الاصل اقول ولعل الباعث
على حصره الاجتهاد في الملكة ظهور لفظ المجتهد فيه وانتجيزا به لاملا ومنه ثم ان هذا
الاطلاق في المجتهد اصطلاح خاص مشهور وقد يطلق على من يعتمد في المطلب على الادلة
التفصيلية سواء كان في المعقول او المنقول او في الفروع او الاصول والمقلد من ياخذ
بقول الغير من دون دليل تفصيلي قانون اذا عرفت انه لا حاجة الى ادراج قيد الظن
في تعريف الاجتهاد فيظهر ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا وكلاهما
حجة على المجتهد والمقلد اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المفروض انسداد باب
العلم غالبا ولعدم الدليل على حرمة العمل به مع بقاء التكليف جزما لو لم ندع ثبوت
الدليل على جواز العمل به اذ قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاحتياط وذلك لان ادلة
حرمة العمل بالظن ظنية وقد بينا انه لا دليل على حجية تلك الظنون الحاصلة من تلك الادلة
الدالة على حرمة العمل بالظن سوى انه ظن المجتهد ولا مناص عن العمل به لبقاء التكليف
وانسداد باب القطع وعدم ثبوت اشتغال الذمة باكثر من ذلك حتى يقال ان اليقين
بشغل الذمة يستدعي تحصيل اليقين ببرائته مع ان الاستدلال بما يدل على حرمة العمل
بالظن على عدم جواز العمل للمجتهد في المسائل الفقهية الظنية محال لان جواز العمل
به يستلزم عدمه وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال بيانه ان الادلة الدالة على حرمة
العمل بالظن عمومات ظنية والا لما صح تخصيصها اذ الظنون المجوزة في الشريعة فوق
حد الاحصاء وكفاك قوله تعالى ان بعض الظن اثم فاذا كانت العمومات ظنية فالاستدلال
بها لا يفيد

بها لا يفيد الا الظن وح فنقول ما الدليل على جواز العمل بهذا الظن فان تمسك بالدليل
عليه ان ظاهر الكتاب مثلا وهو حجة اجماعا فالعام الدال على حرمة العمل بالظن يقتضي
العمل فلا محال قلنا المسلم من الاجماع هو حجية ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه
فان حجية ظواهر الكتاب مسئلة اجتهادية وانعقاد الاجماع عليها ممنوع لمخالفة الاخباريين
اعتمادا على اخبار كثيرة مذكورة في محلها سلمنا عدم الاعتناء بشانهم وامكان
اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها لمعارضتها باقوى منها لكنا نقول المسلم منه هو حجية
متفاهم المشافهين والمخاطبين ومن يحذو حذوهم لان المخاطبة كان معهم والظن
الحاصل للمخاطبين من جهة اصالة الحقيقة والقرائن المجازية حجة اجماعا لان الله تعالى
ارسل رسوله وكتابه بلسان قومه والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه وكما ان الفهم
يختلف باختلاف اللسان فكذلك يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللسان فحجية
متفاهم المتاخرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج الى دليل اخر غير ما دل على حجية متفاهم
المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا يمكن اثبات ذلك ح الا باحد
الوجهين الاول انحصار السبيل الى الحكم في العمل بتلك الظنون ولا لزم استحالة
التكليف بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه لان ذلك هو مقتضى الدليل العقلي القطعي
لحجية ما ينفتح السبيل من الظنون من حيث هو ظن لا من حيث انه ظن خاص اذ الدليل العقلي
لا يدل على حجية ظن خاص والمفروض ان الاجماع غير مسلم في ان الظن الحاصل لغير المشافهين
والثاني ان الكتاب العزيز من قبيل تاليف المصنفين الذين يقصدون بكتابهم بقاءه
ابد الدهر ليفهم منه المتاملون فيه بكرور الايام على مقدار فهمهم ويعلمون عليه وكذلك
المكاتيب والمراسيل الواردة من البلاد البعيدة سيما مع ملاحظة الفرق المكتوب منه — لسانهم
مع المكتوب اليه فانه لا ريب في جواز العمل للمدرسين في التاليفات وللمتعلمين والناظرين
فيها وحملها على مقتضى ما يفهمونه بقدر طاقتهم وكذا المكتوب اليهم المكاتيب وهو
ممنوع سيما فيما اشتمل على الاحكام الفرعية اذا الظاهر منها القاء الاحكام بين الامة
واعلام المخاطبين بالشرايع والاحكام واعلامها بينهم وذلك لا ينافي قصد عمل الامتين

بعدهم ولو بعد الف سنة بذلك لاجل حصول الطريقة واستمرار الشريعة بعمل الحاضرين
ومزاولتهم ونقلهم الى خلفهم يدا عن يد ولا ينافي ذلك ايضا تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر
لحصول الاعجاز وساير الفوائد وذلك يحصل بملاحظة البلاغة والاسلوب وساير الاحكام
المستفادة منها مع قطع النظر عن الاحكام الفرعية الظاهرية التي هي قطرة من بحار فوائده
فاثباتا ان يكون الكتاب العزيز من باب تاليف المصنفين سيما في الاحكام الفرعية بان
يكون الغرض من الايات الواردة فيها بقاء تلك الالفاظ واستفادة كل من يجيء بعد
ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى فهمه بظنه ولو لم يكن موافقا للمراده تعالى ايضا سيما
بعنوان القطع والجزم وادعاء انا نعلم انه تعالى اراد ذلك يحتاج الى دليل واضح بل
الانصاف انا ان لم ندع العلم بان الله تعالى لم يرد من الايات هذا المعنى فلا اقل من الظهور
في العدم او تساوي الاحتمالين فكيف يدعى العلم بان مراد الله تعالى من اول قوله
تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ان يبقى هذه اللفظة ومن فهم منها من المجتهدين
الجائين بعد الف سنة ان المراد من بعد احتمال المال للوصية والدين والميراث
والساعة لها بان يفضل عنهما ما يساوي الانصباء ويترتب عليه انه يكفي في التملك
وجواز التصرف ان يعزل الدين والوصية كما فهم بعضهم فهو حجة عليه ومن فهم منه
ان هؤلاء الارحام يملكون لهذه الانصباء بعد ايفاء الدين والوصية ووصول
نصيبهما اليهما اما بيدهما او يد وكيلهما او وليهما ولو كان هو الحاكم او المؤمنين
العدول ولا يحصل مالكيتهم الا بعد تملكهما لنصيبهما او وصوله اليهما فقد لا يبقى
لهم شيء يملكونه وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم فهو ايضا حجة عليه ومن فهم منه ان
ملك الارحام انما يثبت بعد وفاء الدين والوصية وان ثبت قبله متزلزلا فهو حجة عليه
وهكذا بل الاولى ان يدعي العلم بان مراد الله تعالى من كلامه في الحكم الواحد هو
معنى واحد من تلك المعاني فهمه نبيه ص وفهمه المخاطبون المشافهون وكان مقصوده
تعالى ابلاغ الحكم ومدة البلاغ ولكن اختفى بعد اختفاء قادة الهدى كما اختفى اكثر الاحكام
والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب العزيز انما هو على وضع المصنفين سيما

في الاحكام الفرعية دعوى لا يفي باثباتها بينة فان قلت ان اخبار الثقلين وما دل على عرض
الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل قلت بعد قبول علمية تلك
الاخبار صدورا كما هو ظاهر بعضهم نمنع اولا دلالتها على التمسك بمفاهيم اللفظ من
حيث هو مفاهيم اللفظ لم لا يكون المراد لزوم التمسك بالاحكام الثابتة والمرادات
المعلومة منه كما هو ثابت في اكثرها وكذلك ما دل على عرض الاخبار على الكتاب وثانيا
بعد تسليم ذلك فنقول ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعني بظواهرها
ظواهرها ظنية اذ ذهب جماعة من الاخباريين الى ان المراد التمسك بما فسرها الائمة ع
والعرض على ما فسروه وان كان خلاف الظاهر فنقل الكلام الى هذه الاخبار ونقول
دلالتها على ما نحن فيه انما يتم لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل تاليفات المصنفين
الذين يرضون بما يفهمه المتعاودون يعني ان الظن الحاصل لنا من تلك الاخبار يكون حجة
لاجل ذلك وهو في غاية البعد فيما نحن فيه بخلاف الكتاب العزيز او ندعي العلم بان مقاصدهم
المخاطبين بها علما او ظنا كان ذلك واني لك اثبات العلم في المقامين سلمنا ان الكتاب
العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل منه حجة من جهة
انه ظن حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة اليوم من القران العزيز ليست بظنون
حاصلة منه فقط اذ الظن الحاصل من اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ وحقيقته او مجازه
او الاعتماد على اصل الحقيقة او القرينة الظاهرة في المعنى المجازي او نحو ذلك واما الظن
الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والشواهد التي حصلت في الشريعة فهو الظن
الحاصل للمجتهد بنفس الامر بعد ملاحظة الادلة وجمعها وجرحها وتعديلها لا الظن الحاصل
من الكتاب والحاصل ان الظن الحاصل من الدليل اما يلاحظ في بادي النظر ويعتبر ما حصل
منه لو خلي وطبعه واما يلاحظ ما يستقر عليه ظنية بعد ملاحظة المعارض ودفع الموانع
ودفع القراين الدالة على خلافه فاما الاول فان لم ندع الاجماع على بطلان العمل
به في امثال زماننا فلا كرامة في القول به فضلا عن ادعاء الاجماع على جوازه او وجوب
العمل به اذ لا ريب ان في امثال زماننا اختلط امر الدلالة ووقع الخلاف بين العلماء

والاختلاف فى الادلة بين ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد وغيرها وتغير
الحال بسبب التخصيص والنسخ والمعارض والمخالف فلا ريب انه لا يجوز العمل قبل الفحص
عن الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان هو ظاهر الكتاب ولا اظن الخصم يدعى
جواز ذلك وكيف يمكن ادعاؤه حتى بعنوان العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثيرا من العلماء
لا يجوزون التجزى فى الاجتهاد لاجل اختفاء معارضات الادلة وان كان احتمالا ضعيفا احتمال ٥
واما الثانى فهو ليس بظن حاصل من الكتاب مثلا بل هو ظن للمجتهد بحكم الله ومراده من
مجموع الاية ودفع معارضاتها ومنع القراين الدالة على خلافها وارادة ما هو خلاف
الظاهر منها وبالجملة انا نقول بحجية ظن الكتاب فى زماننا لا بشرط ملاحظة المعارض ولا
عدمه او بشرط عدم ملاحظة المعارض او بشرط ملاحظة المعارض والفحص عنه ونفيه
بالدليل حتى يبقى الظن والاولان باطلان وفاقا من الخصم والثالث لا ينفع الخصم ودعوى
الاجماع على حجيته لو تمكن من دعوى الاجماع على حجية الظنون التى بها يدفع المعارض
حتى يقول انا لعالم على الظنون الحاصلة من اجل الكتاب بعد اعمال هذه الظنون
اجماعى وانى له بذلك وكيف يمكن منه الا ان يقول الاجماع على حجية ظن المجتهد من اى
شئ يكون الا ما اخرجه الدليل اذ جل هذه الظنون لم يقم عليها دليل الا كونه ظن المجتهد
فان قلت نعم ولكن ظننا اذا تعلق بكيفية الاستخراج من الاية مثلا فحجيته اجماعية لا اذا
تعلق بغيره اقول لا افهم معنى هذا الكلام فان اختلاف العلماء فى ان العام المخصص
حجة فى الباقى ام لا مثلا يعم الكتاب والسنة المتواترة والاخبار الاحاد وغيرها كلها والادلة ٣
الاصولية مسئلة ظنية ودعوى الاجماع على ان اعمال هذه المسئلة الاصولية فى خصوص
الكتاب جايز دون غيره شطط من الكلام ويلزمه فى العكس انه لو قال احد بعدم الحجية
فى عام الكتاب لاداء ظنه الى ان العام المخصص ليس بحجة فى الباقى ان يكون اجماعيا
ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب وايضا نقول فى مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم انه
ظاهر فى العموم ومقتضاه عدم نشر الزنا السابق فى الحرمة كما ذهب اليه جماعة من محققى الاصحاب
وذهب جمهور الاصحاب الى الحرمة والاخبار المستفيضة فى كل من الطرفين موجودة ولا ريب

٣ اجتهادية فاجراء العام من الكتاب على ظاهره بمعونة ان العام المخصص حجة فى الباقى وان ادلة الخصم باطلة فى تلك المسئلة ٥

ان ترجيح عموم

ان ترجيح عموم الاية وابقائه على ظاهره وادعاء الظن به يتوقف على ترجيح اخبار الحل على اخبار
الحرمة اذ بعد التسليم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا مجال للمنع الاخبار ذاتا فلا بد
من الرجوع الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع على كيفية ترجيح الاخبار لاختلاف
العلماء فى وجوه الترجيح واختلاف الاخبار فى بيان علاجها بحيث لا يمكن علاجها كما بين
فى الخاتمة ولا مناص فى الجمع بين الاخبار الا بالرجوع الى المرجحات الاجتهادية مع ان قبول
كل واحد من الاخبار ورده من حيث السند والمتن وثبوت العدالة وكيفيتها والكاشف
عنها والمثبت لها وعدد المزكى وغير ذلك لا يكون فى الاكثر الا بالظن الاجتهادى ولا
قطع فى شئ منها كما لا يخفى على المتامل المنصف المتدبر ودعوى الاجماع على حجية كل ما
يتعلق بالاخبار بعنوان العموم وادعاء الحدس وحصول القطع برضاء الشارع بذلك
العموم بالخصوصية والنصوصية لا لانه من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم يعمل بها
عهدته على مدعيه وبيننا وبين هذه الدعوى بون بعيد واما جعله من جزئيات لزوم
تكليف ما لا يطاق فلا نمنعه ولا يجدى للمستدل بل هو مذهبنا وطريقتنا فظهر مما
قررنا لك الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب من حيث هو ظن والظن الحاصل بعد بذل
الجهد فى المعارض ودفعه ومن هذا القبيل الغفلة التى حصلت لبعضهم واشتبه عليه
الامر ولم يفرق بين المجاز والعام وناقض فى القول بوجوب الفحص عن المخصص بعدم
وجوب الفحص فى الحقيقة عن المجاز وهو غلط لان الفحص عن المخصص يرجع الى الفحص عن
المعارض بخلاف المجاز فانه فحص عن القرينة وقد يحصل الاعتبار ان فى العام والمجاز
بكلا المعنيين فعليك بالتامل والتفرقة وقد حققنا ذلك فى مباحث العام والخاص
فراجعه فالحكم بحرمة العمل بالظن الذى لم يثبت حجيته بالخصوص من دليل قطعى مثل الكفرة
والغلبة ونحوها من جهة قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ونحو ذلك انما هو من
جهة ظن حاصل للمجتهد بعد التامل فى الاية وفى القواعد الاصولية ودفع الادلة التى
اقاموها على عدم حجية العام المخصص للاجماع على ان الاية مخصصة بظنون كثيرة وملاحظة
عدم المعارض والظن به او القطع من لزوم الفحص عن المخصص وذلك ظن حصل للمجتهد

من مجموع ذلك لا الظن الحاصل من الاية وبعد ملاحظة ذلك فان سلمنا منك الاجماع
على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلمه في خصوص العام المخصص لانه
موضع خلاف والنزاع فيه معروف وليس بمخصوص بعمومات اخبار الاحاد بل هو جار في
المتون القطعية كالكتاب والسنة المتواترة ايضا فلم يثبت الاجماع على حجية عمومات
العزيز فاما ادعاؤنا له مطلقا بعد القطع بتخصيصها ببعض الظنون فان قلت النزاع
في حجية العام المخصص في الحقيقة راجع الى النزاع في حصول الظن منه في الباقي وعدمه
كما يظهر من ادلتهم المذكورة من الطرفين لا الى الحجية وعدمها مع حصول الظن ايضا
فالمنكر يقول انه لا يحصل الظن منه بعد الا له على الباقي ولو فرض حصول الظن فهو حجة
باتفاق مني فاني قلت المنكر يقول انه لا يمكن حصول الظن منه ولو فرض حصول الظن
منه في نفس الامر لكان حجة لانه لا يحصل لي منه ظن ولو فرض حصول الخصم فهو حجة عليه حتى
يصير بذلك اجماعيا فهو في الحقيقة يغلط مدعي حصول الظن ويقول انت تصرفت في
الاجتهاد حيث ادعيت الظن فيما لا يمكن حصول الظن منه والحاصل ان القدر المسلم من
الاجماع العرضي الذي يمكن ان يدعى في هذا المقام هو ان يقول المنكر للحجية ان العام
المخصص لا يحصل منه الظن في نفس الامر ولو حصل منه ظن في نفس الامر فهو حجة وليس فليس
ولا يظهر من هذا الكلام انه يسلم حجية الظن الحاصل للمدعي بسبب اجتهاده وتمسكه لاجل
الذي هو بري من المنكر ومستهجن منه فتامل في ذلك فان فيه دقة ما وان سلمنا منك دعوى
الاجماع من الخصم على حجية الظن اذا حصل للخصم عليه دون غيره فانما نسلمه من جهة انه ظن
المجتهد وكل ظن المجتهد حجة عليه وان لم يحصل للاخر الظن على وفقه واين هذا من اثبات
الاجماع على حجية ظننا الحاصل من جهة العام المخصص من الكتاب من حيث هو فان قلت
يكفي في ثبوت حجية هذا الظن الاجماع وان كان من جهة كونه ظن المجتهد لانه يثبت اصالة حرمة
العمل بالظن وهو المطلوب قلت اذا سلمنا ان الاجماع على ذلك من جهة اجل كونه ظن
المجتهد فلا نم انه من اجل انه حصل له من الكتاب بل من حيث انه ظن المجتهد وهو حجة عليه
وعلى مقلديه بالاجماع فلا يصير حجة على الغير والحاصل انا نفرض المسئلة اصولية ونقول

هل يجوز

هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية سواء كانت اصولية او فقهية على الظن مطلقا اولا يجوز
العمل الا باليقين او الظن المعلوم الحجية فيجب على كل من اختار احد طرفي المسئلة من اقامة
الدليل على مطلبه فان استدل المنكر للعمل بالظن بمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم فنقول له ان كان الظن الحاصل من هذه الاية قبل استفراغ الوسع
والفحص عن المخصص والمعارض وقبل ابطال دليل الخصم من انسداد باب العلم و
انحصار الطريق في الظن فلا اجماع على حجية مثل هذا الظن الحاصل من الاية كما هو
واضح وان كان بعد استفراغ الوسع والفحص من الطرفين فيحصل الظن للمنكر ب
الاية بعدم الجواز وذلك بان يدعي عدم انسداد باب العلم ويثبت كون الادلة
المعهودة من خبر الواحد والاستصحاب وغيرها قطعي العمل فهو حجة عليه وعلى مقلديه
كما ان المجوز ايضا اذا ابطل قطعية هذه الادلة واثبت انسداد باب العلم بنى على
العمل بالظن فراي كل من هذين المجتهدين حجة عليه وعلى مقلديه بالاجماع ولا يصير
راي احدهما حجة على الاخر فح لا يجوز للمنكر ان يحتج على المجوز بالاية بل وان كان
ولا بد ان يحتج عليه فلا بد ان يتمسك بابطال انسداد باب العلم واثبات الادلة
المعلوم الحجية فالاستدلال بالاية فيما نحن فيه على اثبات حرمة العمل بالظن مع انسداد
باب العلم غلط فان الخصم متمسك بانسداد باب العلم وعدم تفاوت الظنون ولا
تصلح معارضته بحرمة العمل بالظن مطلقا ومن الغرائب ما وقع من جماعة من الاصحاب
حيث جمعوا بين تمسكهم باصالة عدم الحرمة بالظن في ابطال حجية الشهرة وتقليد
الموتى وغير ذلك وتمسكهم في حجية اخبار الاحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار
الطريق في الظن كجمعهم بين هذا الدليل فيها واشتراطهم في العمل بها ايمان الراوي
وعدالته وغير ذلك من الشروط كما فعله صاحب المعالم وغيره وهذا تناقض واضح فان
قلت ان حجية العام المخصص اجماعي لان المخالف فيها ليس الا بعض المخالفين قلت
كونه اجماعيا ممنوع وان كان هو المشهور بين الاصحاب والاعتماد على الشهرة والاجماع
المنقول يديرا الكلام السابق مع ان الاجماع المدعى في ذلك ان كان على الحجية وعدمها

مع قطع النظر عن حصول الظن وعدمه فهو لا يلايم استدلالهم بدعوى الظهور ونحو ذلك كما
لا يخفى مع كمال بعده في المسايل الاصولية وان كان على الظهور في الباقي وحصول الظن
فهو ليس من شان الشارع والامور التي يدعى فيها الاجماع المصطلح واما اجماع الاصوليين
فغايته افادة الظن وهو يرد الكلام السابق ايضا والحاصل ان الاجماع المدعى في
هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب ان كان هو الاجماع المنقول والاستنباطي فيرد خلاف
في عموم ايات التحريم ولا دليل على حجيتهما سوى كونهما ظن المجتهد وان كان هو الاجماع
المحقق فان كان على الجملة فهو لا يجدي نفعا وان كان على كل الظواهر فمع ما يرد عليه
ما سبق مما فصلناه فيه انه مستلزم لحجية الظن الحاصل من قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم وامثاله من الظواهر والظنون الحاصلة بان العمل على ظواهر الكتاب لا يجوز فانها
عامة تشمل ذلك ايضا فالاجماع على حجية الظواهر حتى الظاهر الدال على حرمة العمل بالظن
عموما يثبت عدم حجية ظن الحاصل من القران وما يثبت وجوده عدمه فهو محال فان قلت
انه مخصص بالاجماع المتقدم قلت لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم
لتخصيص ذلك الاجماع ومن ذلك يلزم كون الاجماع ظنيا لان التخصيص لا يكون الا
في العام فان قلت وان كان ظنيا في الجملة لكنه قطعي في الجملة ايضا قلت سلمنا ذلك لكن يكفي
في تحقق المقدار القطعي بقاء فرد واحد بعد التخصيص فان ذلك هو الظن الحاصل من غير
ايات التحريم فلا ينفعك فيما رمته من الاستدلال وان كان هو الظن المستفاد من الايات
الدالة على حرمة العمل بالظن ولكن في غير الظن الحاصل من الاية ففيه ان لغير هذا الظن ايضا
عرضا عريضا قد اخرج منه الفقه كالبينة والاقرار واليد وغير ذلك فلم يبق ما يمكن فيه
دعوى القطع الا مثل القياس ونحن نقول بها ايضا فلا ينفعك فيما رمته فان قلت ان الاجماع
انما هو على حجية جميع مقتضيات الظواهر حتى المستفاد من الدالة على حرمة العمل بالظن
لكن في غير ظاهر القران ونظايره يعني وقع الاجماع على ان كل ظن من الظنون الحاصلة
من القران واجب العمل غير الظن الحاصل من القران قلت بعد تسليم صحة هذه الدعوى
يرجع هذه الدعوى الى دعوى الاجماع على حرمة بعض المظنونات دون بعض لا على وجوب العمل

على الظواهر

على الظواهر الدال بعضها على حرمة العمل بالظن الا الظن الفلاني وليس هذا من باب
حجية العام بالاجماع الا انا اخرجنا الدليل حتى ينفعك في مقام اثبات حجية الظنون
الحاصلة من القران بل هو من باب اثبات حجية المظنونات وهو ما حصل من سائر الظواهر
وبعض مدلولها الدال على حرمة العمل بظاهر القران وهو غير حرمة العمل بالظن الحاصل من
القران الداخل في ايات تحريم العمل بالظن ونحوه وبعبارة اخرى هذا اجماع على بعض
مدلول ايات تحريم العمل بالظن وهو حرمة العمل على غير الظن الحاصل من القران ونحوه
وهذا البعض ليس ظاهر هذه الاية حتى تقول انه من الظواهر التي تثبت حجيتها بالاجماع
فان قلت ان الاجماع انعقد على ان الاصل جواز العمل بما يحصل الظن به من الكتاب
مطلقا فالاجماع انما هو على جعل الحجة هو الظن الحاصل من الكتاب ما لم يخرج عنه
قلت لو سلمنا منك هذا الاجماع فهذا عدول عن اصل الدعوى لان الدعوى انما
هي الاجماع على حجية الظواهر بعنوان العموم يعني حجية كل واحد منها بحيث يكون الاجماع
متعلقا لدعوى الاجماع وهذا الكلام يقتضي دعوى الاجماع على قاعدة كلية ومع ذلك
فنقول خروج الظن الحاصل من الكتاب عن عموم ايات تحريم الظن لا بد ان يكون من دليل
قطعي او ظني على حجيته فما هذا الدليل وقد فرضنا ان الدليل القطعي هو الاجماع المذكور
وقد ابطلنا قطعيته لدخول العام المخصص اعني ايات تحريم العمل بالظن في مورده فاذا
بطل قطعيته فلا دليل على حجيته لدخوله تحت الايات المذكورة وان كان الدليل شيئا اخر
من خبر متواتر او شيء اخر فمع انه غير مسلم وغير معلوم فهو خروج عن اثبات المطلب بالاجماع
فلم يبق الا الاعتماد على الظن الاجتهادي فان قلت نحن ندعي ان الاجماع على مجموع قولنا
ان كل الظواهر حجة ما لم يثبت المخرج عنه فهذه قاعدة كلية خصصنا بها عموم ايات التحريم
وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي قلت قد اشرنا سابقا
الى بطلان هذه الدعوى ومنعها بقولنا لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك
مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع الى اخره فان شئت ان ابين لك وجه المنع وعدم التسليم
حتى يندفع عنك هذه الشبهة بيانه ان الاصوليين قد ذكروا ان دلالة العام على

كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي فنقول دلالة
هذه القاعدة التي اثبتها الاجماع على وجوب العمل بايات تحريم الظن دلالة تامة وليس من
باب دلالة المشترك على معنييه حين استعماله فيهما على القول بجوازه ولا من باب الكل المجموعي
ولا من باب دلالة كل واحد من الفاظ الكلمة المركبة على معناها فنقول قولك ان كل واحد
من ظواهر الكتاب حجة الا ما اخرجه الدليل ينطبق بعمومه على ايات التحريم ويدل على حجيتها
دلالة تامة وح فلا بد ان يكون المخرج والمخصص بالكسر مغايرا للعام والمخصص بالفتح
والا لم يكن دلالة العام على الايات المذكورة دلالة تامة فاذا كان جواز العمل بايات
التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة العامة فلا بد ان يكون المخصص والمخرج شيئا
اخر لاستحالة اتحاد المخصص والمخصص لان كل واحد من افراد العام متساوي النسبة
مع الاخرى دلالة العام عليه وحجية العام فيه نعم يصح الكلام ان قلت وقع الاجماع على حجية
ايات التحريم بعمومها وانعقد اجماع اخر على حجية ساير الظواهر وهذا الاجماع الثاني
مخصص بمقتضى الاجماع الاول والمفروض ان الاجماع المدعى شيء واحد وهو الاجماع على
حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب ولم يدع احد الاجماع على حجية ايات التحريم
من حيث انها ايات التحريم ولو ادعاه احد فهو خروج عما نحن فيه والكلام عليه على نهج اخر
والحاصل ان القاعدة التي تدعيها بالاجماع هو عام منطبق على جزئياته بالدلالة التامة
ولا يجوز ان ينخدع دلالتها على بعض جزئياتها بدلالتها على البعض الاخر للزوم التناقض
في الكلام ويعود عليه البحث الذي ذكرناه سابقا وهو ان ما يثبت وجوده عدمه فهو محال
ومن ذلك يظهر الجواب عما يمكن ان يقال هنا في مقام التوجيه بعبارة اخرى وهي ان
الاجماع انعقد على حجية كل الظواهر بعنوان العموم وانعقد اجماع اخر على عدم حجية هذا
الظاهر الخاص اعني دلالة ايات التحريم على حرمة العمل بظاهر القران وهذا الاجماع الثاني
مخصص للاجماع الاول وذلك لان هذا الاجماع الثاني لا مبنى له في الحقيقة الا الاجماع
الاول فاما ذلك الاجماع لا اصل له واما ايات التحريم لا عموم فيها اصلا بل هي مخصوصة
بمعنى معين مثل اصول الدين او ما يتم به المسلمون ونحو ذلك والحاصل ثبت يكفينا في اتمام

المطلوب وهو

المطلوب وهو بطلان اصالة حرمة العمل بالظن فتامل فيما ذكرته بعين الدقة والانصاف
تجده حقيقا بالقبول انتهى ثم ان تنبه الخصم بما ذكرنا لزمه الجواب واعرض عما تحاوله قصده
اولا من تخصيص عموم ايات التحريم بالاجماع المدعى ورام سلوك مسلك اخر لتاسيس
اصالة حرمة العمل بالظن وقال انه لا تخصيص هنا اصلا بل دلالة القاعدة المستفادة
من الاجماع دلالة تامة واردة على جميع جزئياتها بتقريب ان مثل قوله تع لا تقف ما
ليس لك به علم وامثاله باقية على ظاهرها فان المراد منها النهي عن الظن الذي
لم يكن مستندا الى قاطع وساير الظنون الحاصلة من ساير الايات مستفادة من القاطع
وهو القاعدة المعلومة بالاجماع فلم يدخل تحت ايات التحريم حتى تحتاج الى التخصيص
او الى اجماع اخر فنقول في جوابه ان هذا غفلة عن الفرق بين الظن والقاطع بل الحقيقة
والمجاز فان الضمير المجرور في قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم يعود الى المورد
نفسه لا الى وجوب العمل فيحتاج ح ما ذكرت الى الاضمار بل يلزم استعمال الضمير في المعنى
الحقيقي والمجازي في استعمال واحد وهو باطل يعني لا تقف ما ليس لك به علم ولا
يوجب العمل به علم او لا بد ان يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما يوجب العمل به وهو ايضا
مجاز فاين مقتضى القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل على ظواهر الايات ضرورة
بعضه لو لا ان القاعدة قرينة للتجوز في بعضها الاخر ليس باولى من العكس لوقوع الكل
في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع اخر بل اجماعين اخرين وقد عرفت الحال فيه
وكذا في الايات الناهية عن اتباع الظن فان حمل الظن الذي لا قاطع على العمل به على الظن م
تخصيص صريح وهو كر على ما فر منه وبالجملة لا ريب ان ما يحصل من قوله تع وثيابك
فطهر مثلا الظن بان حكم الله تعالى في الواقع وجوب تطهير الثوب عن النجاسة لا
العلم به لاحتمال ارادة مطلق التنظيف او التقصير وهذا هو المعنى الحقيقي للظن
ووجوب العمل على هذا الظن على هذا الظن لو ثبت لا يخرج ذلك الحكم عن كونه مظنونا
وهذا واضح لا سترة فيه ثم ان وجه الخصم وقال ان كل ظاهر قام عليه قاطع فهو معلوم
بحسب الظاهر مظنون بحسب الواقع كالعلم بكون ما لزيد له وكذا زوجته بمجرد اليد

النص وذلك كما يوفى في توجيه لفظ العلم في تعريف الفقه انه هو العلم بالاحكام الشرعية
وهذا هو معنى قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم كما هو الاظهر في توجيهها فنقول
في دفعه ان كلامه هذا يحتمل معاني ثلثة اما انه معلوم انه ظاهر ومظنون من الاية واما
معلوم يجب العمل بما هو ظاهر من الاية واما ان ما هو مقتضى الظاهر مدلول اللفظ
هو معلوم اما الثالث فبديهي البطلان لوضوح المغايرة بين المظنون والمعلوم
والظن والعلم واما الثاني فيرجع الى ما تقدم من كون المراد من المعلوم المعلوم
وجوب عمله وهو معنى مجازي للعلم ويرد عليه ما سبق واما الاول وكانه هو المراد بقرينة
الاستشهاد بحكاية السيد وعلم الفقه ففيه ان المراد في تعريف الفقه من العلم هو الادراك
العلمي للاحكام الظاهرية الظنية من الادلة التفصيلية على اظهر الوجوه في معنى
العلم هنا كما حققناه في اول الكتاب لكن ذلك لا يفيد الا انه حصل العلم بما هو
مظنون انه حكم الله وذلك لا يجدي في كون الحكم علميا بمعنى كون ذلك التصديق
مطابقا للواقع ولكن لما ثبت بالبرهان القطعي كون ذلك المظنون حكما شرعيا
لحين انسداد باب العلم فيجب العمل به فحصول العلم بالمظنون لا يجعل المظنون معلوما
بل يجعل الكبرى الكلية للمجتهد مظنونة واجب العمل والحاصل ان المراد بالعلم في تعريف الفقه
وان كان هو معناه الحقيقي على اظهر الوجوه لكن متعلقه الظن يعني يحصل للفقيه العلم بظنه الذي
هو حكم الله في حقه بسبب تلك الكبرى الكلية الثابتة من الخارج فح يصير معنى قوله تع ولا تقف
ما ليس لك به علم منطبقا على المدعى ولكن لا ينفع للخصم في شيء فانا نسلم انا نعلم ان المظنون
من ايات القران كذا ولا نقتفي غيره بان نقول هذا ليس مظنونا من الكتاب ولكن هذا لا ينفع
الا مع اثبات وجوب العمل عليها من الخارج وبعد تسليم ثبوته لا يحصل منه شيء الا وجوب العمل
على ذلك الظن ولا يثبت من ذلك كونه علما حتى ينفعك في هذا المقام والحاصل ان متعلق
العلم قد يكون ظنا وقد يكون شيئا ثابتا في الواقع وصيرورة الظن متعلق العلم لا يجعل
الظن علما وهو واضح ثم لما طال الكلام لما سامحنا الخصم في تسليم الاجماع فالقاطع
للقال والقيل هو العود الى منع الاجماع ونقول ان الاجماع هو اجتماع الفرقة بحيث يوجب

القطع برأي

القطع برأي الامام ولم يتحقق لنا بعد وقوع هذا الاجتماع فان ذلك الاجتماع اما من
ملاحظة فتاويهم صريحا واما من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضا
رئيسهم اما الفتوى فلم يجتمع عندنا من فتاوى اصحاب الرسول ص والائمة ع والتابعين
لهم التصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر الكتاب في كل وقت وزمان وان كان بعد الف
سنة حجة لكل من يحصل له من العلماء وان كان بعنوان القاعدة واما ارباب التصانيف
من متاخري اصحابنا فان سلم اجماعهم على تلك الفتوى فغير معلوم ان فتويهم بذلك و
تجويزهم العمل بتلك الظواهر انما كان لاجل انها ظواهر الكتاب بل لعله كان من جهة انه
ظن من الظنون الاجتهادية واما حصول العلم برضاهم بتقريب حصول العلم بالتتبع
من احوال السلف انهم كانوا يستدلون في محاوراتهم ومناظراتهم بالايات القرانية
من دون نكير فهو لا يستلزم ان ذلك كان من جهة اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله كان
لحصول القطع بها بسبب القراين والامارات وقد كان مختفيا على خصمه فاحتاج الى
التنبيه كما نبه الصادق ع الراوي الذي كان يستمع الى غناء الجواري حين جلوسه
على الخلاء بظنه انه ليس بحرام لانه لم يأت اليها برجله بقوله ع اما سمعت الله يقول ان
السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا واستدلال ابي بكر لعمر حين شك
في موت النبي ص بقوله تع انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع فالعهدة
عليه ولا حجة علينا والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى الايات المحرمة للعمل
بالظن ثم بعد ذلك دعوى ظهور ايات التحريم في كل ظن لم يقم على حجيته قاطع حتى في امثال
زماننا الذي انسد باب العلم فيها غالبا ودعوى اندراج كل من هذه الظنون تحت القاعدة
المدعى عليها الاجماع في غاية الغرابة ومن الغرائب ان الجماعة المتمسكين في اصالة حرمة
الظن مطلقا حتى في امثال زماننا بهذه الايات يستدلون في اثبات حجية اخبار الاحاد
والاستصحاب وغيرهما من الادلة الظنية بان باب العلم في امثال زماننا منسد والتكليف
باق بالضرورة فيجوز العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه ما لا يخفى اذ لا اراد
بهذا الدليل يقتضي حجية الظن مطلقا الا ظنا قام القاطع على عدم حجيته ولا يصح ان يرادهم

بهذا الاستدلال لجواز العمل بالظن المعلوم الحجية اذ الظن المعلوم الحجية لا يحتاج الى الاستدلال
في العمل عليه وعلى قول الخصم من ان الظن المعلوم الحجية علم وليس بظن كما مر فلا كما لا يخفى
نعم يتوجه المعارضة بان هذا الدليل العقلي القاطع في امثال زماننا يفيد جواز العمل
بالظن مطلقا الا ظنا قام القاطع على بطلانه بل لا حاجة الى استثنائه لانه ليس بظن بل هو
مقطوع بحرمة العمل به قطعا فالحاصل ان الايات ان سلمنا وجوب العمل على عمومها مع اخراج
الظن المعلوم الحجية منها يجب العمل على هذا الدليل ايضا مع اخراج الظن المعلوم عدم حجيته
فارتفع بهذا الدليل القطعي العقلي الظهور الذي ادعيت من الاية فصار المحصل ان
كل ظن لم يثبت بطلانه فهو حجة وبطل القول بان الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته و
ان كان لك كلام في هذا البرهان القطعي الذي تداوله المجتهدون في كتبهم في
الاعصار والامصار فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل غفير وقد شرحنا ذلك واوضحناه
في مبحث حجية اخبار الاحاد وبينا ان الاصل حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل في ظنه
الحجية الا ما اخرجه الدليل وبينا وجه الاستثناء من الدليل القطعي مع ان التخصيص من
شان الادلة الظنية وان شئت فراجعه ومن قبيل البرهان المذكور براهينهم الاخر التي
اقاموها على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولاها ومن وجوب الاحتراز عن الضرر
المظنون ونحو ذلك فان كل ذلك ادلة على حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه
ظن خاص من دليل خاص وتداول هذه الطريقة وتظافر كلماتهم بذلك من اجلى الشواهد
على بطلان دعوى ان مقتضى الاجماع المدعى حجية ظواهر ايات التحريم مطلقا اذ لو سلمنا
ذلك الاجماع في الجملة فكلماتهم هذه تنادي بانها مخصصة بغير ايات تحريم الظن فيصير دعوى
الاجماع مخصصة بعنوان الاجماع وقع على حجية ظواهر الكتاب لا ظاهر ايات التحريم في
زمان انسداد العلم فكنا في اول المسئلة تكفي منك بان لا ترد قولنا بمنع تحقق الاجماع
في حجية عموم الظواهر بحيث يشمل ايات التحريم مطلقا وان نكلنا الى ما اكتفينا به من
ان تلك الايات ظنون وظواهر لا قاطع عليها والان نوشك ان ندعي الاجماع على ان تلك
الظواهر ليست بحجة بما نها لما عرفت ان جماهير العلماء المحققين يستدلون في كتبهم

على ترجيح

على ترجيح الظنون بالادلة المذكورة التي مفادها حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه
لا من حيث انه مستفاد من دليل خاص والا لم يحتج الى هذا الاستدلال ثم بعد التامل
في جميع ما ذكرنا يظهر الجواب عما يمكن ان يورد على تلك البراهين القاطعة من باب
المعارضة بان مقتضى تلك البراهين العمل على الظن مطلقا فيدخل فيه ظن ايات التحريم
اذ تلك ايضا ظنون وظواهر فتبطل لما ذكرناه من دخول ظواهر الكتاب تحت ايات التحريم
فان قيل ان البراهين قرينة على التجوز في ايات التحريم فيقال ان الاجماع على حجية
الظواهر ايضا قرينة على تخصيص ايات التحريم او التجوز فيها وذلك لان تلك البراهين
قاطعة لا تقبل التخصيص فهي مبطلة لايات التحريم بعمومها او مخصصة لها بغير صورة انسداد
باب العلم ولا يمكن تخصيصها بظواهر ايات التحريم لعدم امكان تخصيص القطعي وتخصيص
تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوهما ليس من باب التخصيص وقد بينا الوجه
فيهما فلاحظ وسنبينه ايضا وحاصله اما منع حصول الظن بها سيما مع ملاحظة ابتناء
الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما بان الاستثناء مما يدل على مرام
الشارع ظنا لا ان الظن الحاصل منها مستثنى من مطلق الظن واما بمنع انسداد باب
العلم في موارد مثل القياس بالنسبة الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بمؤداه فيرجع الى
ساير الادلة ويعمل عليه وان وافق مؤداه مؤدى القياس واما بمنع ثبوت تحريم العمل
عليه ضرورة حتى في زمان الحيرة والاضطرار وانسداد باب العلم وعلى المدعي عهدة
دعوى العلم والضرورة ومن الغرايب اغرب مما استغربناه سابقا من الجمع بين الاستدلال
بعمومات حرمة العمل بالظن في ساير المواضع والاستدلال في جواز العمل بالظن في مثل
خبر الواحد وغيرها بانسداد باب العلم ولزوم تكليف ما لا يطاق فانه قد يستمع في عصرنا
من انا انما كلفنا بالواقع لا بعلم ولا بظن ولما كان العلم مطابقا للواقع قلنا انا مكلفون
بالعلم ولما انسد بابه لم ينفتح باب الظن على الاطلاق لحرمته وكونه كاكل الميتة في المخمصة
فيتقدر بما يندفع به الحاجة وهو ظن المجتهد في بعض الاشياء وهو الدليل لا الظن الا في الكل
ولا في البعض ولا ظن البعض في الكل وذلك لان التناقض بين ادعاء اصالة الحرمة

العمل بالظن مطلقا والاستدلال بهذا الدليل مما لا يخفى على ذي شعور وهو من هذا الكلام
مما لا يحتاج الى البيان لكن للماصرين في دهرنا ممتحنين بامثال ذلك بل كم وقع من هذا القبيل
في الاوايل والاواخر فنقول دفعا لما عسى ان يشتبه الامر على بعض الطلبة ان الكلام في
هذه المسالة في ظن المجتهد ولم نتعد الى غيره لتقليل المؤنة وتسهيل المعونة فاذا كان
انسداد باب العلم على المجتهد في بعض المسايل او اغلبها فما الظن الذي يجوز للمجتهد العمل
عليه من باب اكل الميتة فان كان هو ظنه من حيث هو ظنه لا ما ثبت بطلانه بالدليل فهو
مطلوبنا لعدم اختصاص ظن دون ظن وان كان ظن علم حجيته فنقول لك بين لي هل
يثبت حجيته مطلقا يعني في حال حضور الامام وغيبته وفي امثال زماننا جميعا او في
زمان الغيبة وعدم الامكان فقط فان كان الاول فيمنع انه مما لا يمكن اثباته في اكثر الادلة
فان خبر الواحد لو سلم الاجماع فيه فلا يثبت الا في الجملة كما هو ظاهر واضح وفصلناه في محله
هو لا يفيد اليقين في شيء كما هو واضح وكذا الاستصحاب وغيره ان سلمنا كون حجية الكتاب
اجماعيا كما مر الكلام فيه مع انه لا يثبت منه الا اقل قليل من الاحكام ولا يثبت اصل البراءة
ان سلم قطعيته شيئا من الفقه ايضا فنقول ان ذلك ليس من انسداد باب العلم سيما على ما
زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجية علما وان كان الثاني فبين لي انه اي ظن لا يجوز
العمل به للمجتهد في حال الحضور وقام الدليل على جواز العمل في حال الغيبة ولنختم الكلام
بما عسى ان يختم به الكلام وان كان ذلك غير مرجو من مثلي بل واي كلام لا يرد عليه
كلام عدا كلام الملك العلام واوليائه الكرام ونعود الى ما كنا فيه من القدح في الاجماع
المدعى على حجية ظواهر الكتاب ونقول ان المسلم منه انما هو الاجماع على ما هو ظاهر عند
المشافهين بها ومظنون عندهم او فيما يحصل الظن به لكل اهل اللسان او كل العلماء
واما ما يحصل الظن فيه للبعض دون البعض فلا معنى للاجماع على حجيته ذلك الادعاء
ان كل من يحصل له الظن فهو حجة عليه دون غيره واثبات الاجماع على ذلك بمعنى ان علماء
الامة اجمعوا على ان كل من يحصل له الظن بشيء فهو حجة عليه بحيث يحصل له القطع بان راي الامام
في هذه المسالة ذلك ان من يحصل له الظن من مفهوم المخالفة مثلا فهو حجة عليه ومن

لا يحصل له

لا يحصل فلا ومن يعتبر العام المخصص فهو حجة عليه ومن لا يعتبر فلا دونه خرط القتاد فان قلت
ان حجية ظن المجتهد اجماعي فلا معنى للتشكيك في ذلك قلت هذه عقلية حجيته فان كلامنا
في اثبات الاجماع على حجية الظن الحاصل من الكتاب بالخصوص ومن حيث هو والا فلا كلام
لنا في حجيته من حيث انه ظن من ظنون المجتهد وايضا ظاهر دعوى الاجماع على حجية الظواهر
هو على ما هو ظاهر من الاية في نفس الامر لا ما هو ظاهر عند كل مجتهد فالاجماع انما يسلم
فيما هو مسلم ظهوره عند كل اهل اللسان فما اختلف في ظهوره لا يدخل في الاجماع و
يلزم من ذلك ان مدعي الاجماع على حجية الظواهر فرض كون العام المخصص ظاهرا في
الباقي يعني لما خرج الظنون المجوزة مثل قول ذي اليد والعدلين والظن في القبلة
والوقت ونحو ذلك من عموم ايات التحريم بقي تلك الايات ظاهرة في تحريم العمل بالظن
والغلبة ونحو ذلك وان سلمنا ذلك لكن نقول هناك تخصيص اخر في ادوات العام
ولا نسلم منافاة الظهور في الباقي بالنسبة اليهم ثم دعوى الاجماع عليه والحاصل انا نقول
بكون حجية الظواهر اجماعية لا بد ان يناط بما هو ظاهر في نفس الامر يقينا او بحسب ظن
مدعي الاجماع والاول ممنوع والثاني لا ينفع في حقية دعوى الاجماع وهذا بخلاف
دعوى الاجماع على حجية ظن المجتهد فان معناه الاجماع على ان ظن كل مجتهد حجة عنده و
عليه وعلى مقلده لا في نفس الامر بخلاف الاجماع على حجية الظواهر فان معناه انها حجة
على كل احد وهو شيء واحد لا انها تختلف باختلاف الاشخاص ويختلف الحجية باختلاف
افهام الاشخاص في كونه ظاهرا فان قلت انا ندعي الاجماع على ان الظن الحاصل من القران
حجة لان الاجماع على ان العمل بالظواهر واجب فلا يضر في ذلك الاختلاف في الظن فان
ذلك اختلاف في الموضوع وهو لا ينافي انعقاد الاجماع على حجية اصل الظن وذلك
من قبيل جواز الصلوة في الحرير اجماعا مع الاختلاف في حقيقته وكذلك حرمة التكبير منها قلت
انا نجيب عن ذلك اولا بالمعارضة ونقول ان من المسلمات تحقق الاجماع على حجية ظن المجتهد
في امثال زماننا يعني انه يجوز له العمل بما اداه اليه ظنه ولمقلده تقليده ودعوى هذا
الاجماع عامة بالنسبة الى الاجتهاد في نفس الدليل وفي كيفية الاستدلال فهل يمكنك

ان نقول لا يجوز لمثل الشهيد ره اذا اداه ظنه الى العمل بالشهرة العمل عليه ولا لمقلده متابعته والقول بانه مخطئ اثم او نعذره في ذلك لانه ظنه وهو حجة عليه وعلى مقلده والاجماع على جواز العمل للمجتهد بظنه يوجب جواز العمل بالشهرة لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة وكيف اذا حصل لنا القطع بحجيتها لاجل انسداد باب العلم وبقاء التكليف لو فرض انحصار الماخذ الراجح في النظر فيها ورجحانها على الاصل في نظر المجتهد فنقول بعنوان النقض من باب الالزام ان الشهرة حجة بالاجماع فكما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل بايات التحريم اجماعيا فنحن نقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشهرة لمن ترجح في نظره اجماعيا فان قلت الظن الحاصل من ايات التحريم ظن نفس امري بخلاف الشهرة فانه ظن اضافي بالنسبة الى المجتهد قلت اولا انا ايضا نقول ان الظن الحاصل من الشهرة ايضا من الامور النفس الامرية لانها بنفسها تفيد الظن مع قطع النظر عن خصوصية المجتهد وثانيا نقول انفهام الباقي بعد التخصيص من العام المخصص وظهوره في الباقي من المسائل الاجتهادية ويختلف باختلاف الاشخاص سلمنا ظهوره في الباقي في نفس الامر لكن الباقي قد يلاحظ بالنسبة الى افراد العام وقد يلاحظ بالنسبة الى اوقاته فظهور ايات التحريم في حرمة العمل بظن المجتهد الحاصل من الشهرة مثلا في امثال زماننا وبعد سد باب العلم فيه منع واضح فيندفع النفس الامرية في غاية الوضوح فان دعوى هذا الظهور من محض الغفلة فلا يصير حجة على احد وثانيا نجيب عنه بالمناقضة ونقول لا ينفع الاجماع على الكلي المجمل في الافراد المحتملة الاندراج[٢] فنقول اذا قال الشارع ان الكافر نجس وانعقد الاجماع عليه واختلف في ان المجسمة مثلا كفار ام لا فان من يقول بكفرهم بظنه واجتهاده يمكنه القول بان نجاستهم اجماعية او قطعية كلا بل يقول ان المجسمة نجاسته ظنية لانه كافر ويحتاج اثبات حجية هذا الظن وعمله على رايه بنجاسة المجسم الى دليل اخر وهو حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور المنعقد على نجاسة الكافر الا فقط فكذلك فيما نحن فيه نقول ان الاجماع لو على حجية الظن الحاصل من الكتاب في الجملة فلا

[٢] انه الاثم

سلم عليه

تسلم الاجماع

تسلم الاجماع على حجية هذا العام المخصص بعينه وكيف يدعى عليه الاجماع بالخصوص سيما مع ما يظهر من جل العلماء المعول[١] حجية ظن المجتهد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم ونظر الى بعضها والبواقي[٢] عليك فافهم فظهر ان الحجية انما هو لكونه ظن المجتهد لا لانه ظن حاصل من الاية والحاصل انا نقول اما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية الظنون الحاصلة للمشافهين ومن يحذو حذوهم من الكتاب والخبر القطعي واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية ما حصل للمجتهد[٣] من الظن الحاصل من الكتاب في امثال زماننا ولو بعد ملاحظة المعارض والعلاج وبالجملة الظن الحاصل بعد الاجتهاد مع مدخلية الكتاب فيه ولكن من حيث ان الكتاب داخل فيه ومن جهة دخوله ومن جملتها ظن حرمة العمل بالظن واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجيته من جهة انه ظن من ظنون المجتهد حجة عليه وعلى مقلده في امثال زماننا فان كان الاول فقد سلمناه لك ولا[٤] ينفعك واما الثاني فممنوع لاستلزامه عدم حجية ظن مجتهد يعتمد على ظن لم يدخل في استدلاله الكتاب وما هو مثله من المتون القطعية اذا اداه ظنه اليه فلابد لك ان نقول بالثالث يعني ان الاجماع منعقد على جواز اعتماد المجتهد على ظنه وجواز اعتماد مقلده عليه والا للزم عليك ان تقول ان مثل الشهيد ره ممن يقول بحجية الشهرة لا يجوز له العمل على اجتهاده ولا تقليد مقلده له وهو باطل بالاجماع فثبت ان ما ثبت عليه الاجماع هو حجية ظن المجتهد من حيث ظنه فظهر ان الاجماع الذي ادعيت على حجية الظن الحاصل من الكتاب ليس من جهة انه ظن[٢] المجتهد والقول بان ظن المجتهد من حيث انه ظن المجتهد اجماعي يبطل التمسك بالاية لحرمة العمل بالظن والا للزم التناقض فان قلت انا نقول ان ظن مثل الشهيد ره ليس بحجة عليه ولا على مقلده ولا نقول بانه اثم بل نقول بانه مخطئ معذور هو ومقلده ولكن نقول الحق والتحقيق ونفس الامر حرمة العمل بالظن بسبب البرهان وهو الاجماع قلت ان الشهيد ايضا يقيم البرهان بسبب انسداد باب العلم وانحصار المناص فان قلت نمنع انسداد باب العلم لكون القران قطعي العمل قلت مع ان ذلك خروج عن المتنازع[٣] بعد انسداد باب العلم فاذا رجعت دعوى عدم

[١] مطلق

[٢] في اخر الكلام

[٣] ما حصل للمجتهد منه

[٤] وظن المجتهد

[٢] انه ظن الكتاب بخصوصه بل من جهته

[٣] اذ التنازع

الشداد بابا لعلم فلا بد ان نرجع الى اثباته ونحن لما بيّنا ذلك فى بحث خبر الواحد وفصّلناه فلا
حاجة هنا الى تجديد الكلام فى ذلك ولكن نقول هنا فى الجملة ان ظاهر القران على فرض التسليم
قطعية حجيته لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام فان قلت اصل البراءة ايض قطعي قلت نمنع اولا قطعيته
لكونه من المسائل الخلافية الاجتهادية المبنية اكثر موارده على الادلة الظنية وثانيا انها
لا يثبت الفقه ولا الاحكام التفصيلية اليقينية بثبوتها تفصيلا فى الشرع على سبيل الاجمال
كما لا يخفى على المطلع وكذا الاستصحاب ليس بقطعي ولا يفيد القطع فان قلت ان العمل على
اخبار الاحاد قطعي لدلالة الاجماع والايات قلت دلالة الايات غير واضحة والاجماع
ممنوع ودعوى الاجماع مع ظنيتها من السيد والشيخ متعارضة مع ان المسلّم منهما انما هو فى
الجملة لدعوى اجماعهم على اشتراط العدالة واختلافهم فى معنى العدالة واكتفاء الشيخ
بالمتجنب عن الكذب واكتفاء المشهور بعمل المشهور على الخبر الضعيف واكتفاء بعضهم
فى المزكي بالواحد واشتراط بعضهم الاثنين واختلافهم فى الكاشف عن العدالة والاكتفاء
فى موافقة مذهب المزكي للمجتهد فى معنى العدالة والكاشف عنه ثم بعد ذلك الاشكال
فى مخالفة الاخبار ومعارضة بعضها لبعض مع اختلافهم فى كيفية الترجيح والمناص مع
ان كثيرا من المرجحات لا نص عليها مثل علو الاسناد وموافقة الاصل ومخالفة العامة وغير ذلك
واختلاف المرجحات المنصوصة بحيث لا يرجى رفعه الا بالرجوع الى الظن الاجتهادي كما يظهر
فى الخاتمة الى غير ذلك مما لا يخفى كثرة والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية اخبار الاحاد
مما لا ينفع فى شيء من الاحكام من جهة صيرورتها قطعية وادعى بعض اهل عصرنا الاجماع على
حجية الظنون المتعلقة بالكتاب واخبار الاحاد بنوعها ونحن بمعزل عن ذلك وفهمه وتصوره
ولا يتصور لذلك معنى الا ان ما اضطر اليه المجتهد فى زمان الحيرة دينهم فهو حجة عليه
ولا اختصاص لذلك بالكتاب واخبار الاحاد وان ادعى الخصوصية فى ذلك فعليه الحجة
والتوجه الى القدح فى جزئيات موارد هذه الدعوى يقتضي بسط المقال وطول الكلام
فى ذلك مما لا يتناهى ولكن نذكر بعض الكلام منه مما يكون من باب القانون المنطوي
عن ذكره وهو ان الاجماع المدعى على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورين اما على الظنون

الدالة على

الدالة على حجيتها او دلالتها او كيفية العلاج فى تعارضاتهما او القدر الذى يمكن ان يسلم
ويتصور من هذه الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء
بشانها والتكلم عليها دلالة وجمعا وتنزيلا وترجيحا لان ههنا نوعا من الاخبار لا غناء لنا
فيها بالذات لكن الاشكال فى منافاة بعضها مع بعض او ترجيح بعضها على بعض وفهم معانيها بعضها م
واما الكلام فى ان هذا الصنف من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا فليس ذلك
كلاما متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجيته مثل النزاع فى ان خبر الصبي المميز حجة ام لا
والموثق حجة ام لا وخبر المتحرز عن الكذب حجة ام لا وخبر الضعيف المنجبر بالشهرة فى العمل حجة
ام لا وما زكى راويه العدل الواحد حجة ام لا والمرسل حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى جائز ام
لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية نفس الخبر من غير جهة انه ظن المجتهد مكابرة
فان قلت ان الاخبار الواردة فى علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة بل قريبة من التواتر
هي كما تدل على حجية خبر الواحد فى الجملة تدل على جواز الاجتهاد فى النقد والانتخاب
فى الاخبار واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم تواترها بحيث يجدي لك نفعا انها بالمعنى م
انما تدل على الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها وترجيح بعضها على بعض لا فى اثبات ما
يجوز العمل به منها وما لا يجوز فكما ان الاخبار الواردة فى تعيين الامام اذا تشاح الائمة
او المأمومون انما هو بعد صلاحية الائمة للامامة فكذلك فيما نحن فيه فان قلت نعم
ولكن هذه الدعوى تندرج فى دعوى الاجماع على حجية ظن المتعلق بالكتاب فانه يقتضي
حجية ما يفهم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فان الاية تدل على حجية خبر العادل
وخبر الفاسق الذى تبيّن خبره فاكثر هذه الاقسام انما داخلة فى منطوق الاية او مفهومها
قلت اولا قولكم بحجية الخبر الضعيف المنجبر بالعمل ان كان من جهة التبين فالتبين يقتضي
بظاهره حصول العلم بالصدق لا كفاية الظن سلمنا كفاية الظن بتقريب ان العدالة
ايض لا تفيد ازيد منه فاذا دل الاية بمفهومها على سماع خبر العدل المفيد للظن فلم
لم يكتف فى جانب المنطوق بالظن الحاصل من التثبت بمقدار ما يحصل من خبر العدل لكن
نقول يلزم من هذا جواز العمل بالشهرة ايض اذ هو ايض بناء على هذا مفيد للظن من جهة

المتثبت فان قلت ان النبأ ظاهر في الخبر عن اليقين والشهرة اخبار عن الرأي والاجتهاد قلت
فما تقول في التزكية لاجل اثبات العدالة اليس هي غالبا مبتنية على الاخبار عن الاجتهاد
فان جعلت النبأ اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات
واليقينيات فنعتمد على اثبات العدالة التي هي شرط قبول الخبر في نفسه وان اعتمدت
فيها على الظن الاجتهادي فما الدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي
ادعيت يديرا الكلام مع انا نقول ان تلك الاية تدل على ان الحجية انما هو من اجل حصول الظن
فان الاعتماد على العلة يقتضي ان الاكتفاء بالعدل ايضا انما هو لاجل حصول الظن بخبره
وذلك واضح مما ذكرنا فان اصابة القوم بجهالة علة لعدم الاعتماد الا بما يفيد الظن
بالصدق وذلك لا ينحصر في الخبر فدل الاكتفاء بالاطمينان الظني فالتمسك بالاية
ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة اخرى لما ذهبنا اليه فان ذلك يجري بمدار امر الخصم
في الاعتماد على الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالايات والاخبار من غير جهة الاستنباط
والدلالة ويتبين ان المعتمد انما هو الظن المورث للاطمينان عادة ويتشعب من ذلك
احكام كثيرة وقوانين كلية كلها مبتنية على ذلك ومنه يحصل التخلص من الاشكال في
وجه الاعتماد في مثل تزكية الراوي وقبول قول الطبيب في المرض المبيح للافطار و
التيمم وفي اثبات اللحم وشد العظم وقول المقوم والقاسم والمترجم وغير ذلك مما هو في
غاية الكثرة في ابواب الفقه فقد تراهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في الامور
المذكورة لاجل ترددهم في انها خبر او شهادة ومما ذكرنا تعرف انه لا حاجة الى ذلك بل هي
الامور من جزئيات ظن المجتهد في الموضوعات والمعتمد انما هو الظن وهذه الاية ايضا تدل
على الاعتماد بما لاحظه العلة مع ان في الاستدلال بالاية على حجية اصل خبر الواحد اشكالات
عظيمة من جملتها انه لا يدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان الراوي
عدلا ايضا وذلك لان النبأ اعم من الرواية والشهادة وغيرهما من اقسام الخبر المقابل
للانشاء وقد اعتبروا التعدد في الشهادة واكتفوا بالواحد في الرواية ومع ذلك يستدلون
في المقامين لاشتراط العدالة بابة النبأ فان كان الاية دليلا على اشتراط العدالة

في الشهادة

في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الاية ان الرجل الواحد العادل كلامه مطاع في الجملة
ولكن لا نعلم انه منفردا او بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول قول
الواحد منفردا في غير الشهادة كما لا يخفى وارادة قبوله منفردا بالنسبة الى غير الشهادة ومنضما
الى الغير في الشهادة في استعمال واحد غير صحيح كما حققناه في محله اذ هو استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي معا واما القول بان الاصل والظاهر من الاية كفاية الواحد
والشهادة مخرج بالدليل مع كون الاية ظاهرة فيما هو بالشهادة اشبه من كونها اخبارا
عن شخص معين مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر لثبوت الدليل في الخارج على عدم كفاية
التبين للفاسق في الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالاية على عدم قبول شهادة الفاسق
والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية
او الاستدلال باشتراط انتفاء الفسق والخلاف في الشاهد والثاني اظهر نظرا الى
الامر بالتبين فلا بد في تصحيح الاستدلال بالاية على حجية الخبر منفردا ابطال الاستدلال
بها في الشهادة ولا غائلة في التزامه لثبوت دليل اخر في الشهادة ولكن يبقى ما ذكرناه
من الايراد اعني ان الاية تدل على حجية الخبر من حيث انه موجب للاعتماد الحاصل بالظن
لا من حيث انه خبر كما يقتضيه التعليل فهذه الاية لنا لا علينا فظاهر الكتاب الذي هو
مدارهم في حجية الخبر ايضا بعد فرض تسليم كونه اجماعيا يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك
ان العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد قد تحتاج الى الاثبات واختلفوا في ثبوتها
بتزكية العدل الواحد وعدمه فقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد مطلقا وقيل
بالاحتياج الى الاثنين مطلقا وقيل بثبوتها في الراوي بالواحد دون الشاهد فان قيل
ان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل للزوم التعدد في الشهادة وان قيل انها خبر فما
وجه اعتبار التعدد فيها في الشاهد فالتحقيق كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول
الظن بالرواية بمجرد تعديل عدل واحد لراويها لا لانه خبر واحد ويكفي فيه الواحد
ولا لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا بالخصوص اما ان ذلك لاجل حصول
الظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبرا فلان المتبادر من الخبر والنبأ في الاية هو ما يخبر عن الواقع

بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبتنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى
انما هو للاجماع او لاية النفر او لغيرهما من الاخبار لا لانه خبر الواحد وهذه الادلة مفقودة في
التزكية كما لا يخفى فهو نظير العلم بقول الطبيب واهل الخبرة غاية الامر اتصافها بكونها نبأ
تبعا وبالعرض من جهة الاخبار عن مؤاخذة ما يقول لنفس الامر بظنه وبحسب معتقده وهذا لا يكفي
في حجيتها من حيث انها نبأ فان المناط في الحجية هنا انما هو الظن وهذا الخبار عما يوجبه
وحجية قول الطبيب واهل الخبرة لاجل كونهما موجبا للظن وتردد الفقهاء واختلافهم
في الاكتفاء بالواحد والاثنين فيهما متفرعا على كونهما خبرا او شهادة لا وجه له فانهما
ليسا بداخلين في احدهما ظاهرا فيكفي العدل الواحد بل من يحصل به الوثوق و
ان كان كافرا واما انه ليس بشهادة فلابتنائها غالبا على العلم واعتبار التعدد فيها
فالقول بانه شهادة ولم يعتبر فيها العدد هنا يحتاج الى دليل كما ان من فصل واكتفى
هنا بالواحد دون الشاهد تمسك بالاجماع والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة
فلا بد ان يكون اكتفاؤه بالشاهد الواحد لاجل كفاية الظن لا لانه شهادة واعتباره
التعدد في التزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما يقوم مقامه ومن
يقول بانها رواية لا بد ان يقول بتخصيص حجية خبر الواحد ويشترط تعدد المخبر فيها لو كان
الاخبار في تزكية الشاهد ويعتبر الروايتين لا الشاهدين وهذا مع ورود المنع عليه
بكونها نبأ وخبرا غير ما انوس بمحاورتهم فانا لم نسمع من احد اشتراط الروايتين في شيء
وانما سمعنا اعتبار الشاهدين فالمحصل من جميع ما ذكرنا ان الاعتبار في التزكية انما هو
بالظن الاجتهادي وهذا الظن لم يحصل من الكتاب ولا السنة اذ قد عرفت اخراجه من لفظ
النبأ في الاغلب ولم يمكن استنباط حكمه من العلة المستفادة من اية النبأ وقد بينا انه ليس
معصودا بقولنا لا علينا ثم استمع لما نتلي عليك مما وعدنا له سابقا من ذكر بعض كلمات
الفقهاء الدالة على كون مطلق ظن المجتهد حجة فمنها ما تداول بينهم من ترجيح الظاهر على
الاصل وترجيح احد الاصلين بسبب اعتضاده بالظن والعمل على الظاهر من حيث هو ظاهر
في كلماتهم في الجملة اجماعي ولنذكر بعض كلماتهم في هذا الباب وعليك بملاحظة الباقي قال

التمهيد

نقل كلمات الفقهاء استشهادا للعمل بالظن مطلقا

نقل كلام الشهيد الثاني ره

الشهيد في تمهيد القواعد في خاتمة باب التعارض اذا تعارض الاصل والظاهر فان كان الظاهر حجة
يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن
كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل
بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة
يخرج في المسألة خلاف فهيهنا اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية وهو قول
يجب العمل بقوله وله صور كثيرة منها شهادة العدلين بشغل ذمة المدعى عليه وساق
الكلام في الفروع الى ان قال القسم الثاني ما عمل فيه بالاصل ولم يلتفت الى القرائن الظاهرة
وله صور كثيرة منها اذا تيقن الطهارة او النجاسة في ماء او ثوب او ارض او بدن وشك في
زوالها فانه يبني على الاصل وان دل الظاهر على خلافه الى ان قال القسم الثالث ما عمل فيه
بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل وله صور منها اذا شك بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة او
غيرهما من العبادات في فعل من افعالها بحيث يترتب عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان
الاصل عدم الاتيان به وعدم براءة الذمة من التكليف به لكن الظاهر من افعال المكلفين
بالعبادات على ان يقع على وجه المأمور به فيرجح هذا الظاهر على الاصل وللحرج وساق الكلام
في ذكر فروع كثيرة لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظاهر فيه على الاصل او
بالعكس وهو امور منها غسالة الحمام الى اخر ما ذكره اقول لا ريب ان الاصل من الادلة الشرعية
(لان الظاهر فيها النجاسة والاصل عدمها)
ومعارضة الظاهر معه لا يمكن الا مع كونه دليلا ايضا ثم ان الظهور اذا كان من دليل اخر
معلوم حجيته مع قطع النظر عن الظهور كالرواية والشاهد وغيرهما فتقديمه على الاصل انما
هو من جهة الدليل الخارجي من اجماع او غيره والا فالظهور ان كان مما يمكن اثبات الحكم
به فما وجه تقديم غيره عليه مطلقا (اي الاصل) وان كان لا يمكن اثبات الحكم به فما معنى تقديمه على الاصل
(كما في القسم الثاني)
في بعض المواضع فان قلت تقديمه على الاصل في كل ما قدم عليه انما هو بالدليل لا من حيث
(كما في القسم الثالث والرابع) (الظاهر)
هو ظهور قلت فاي فائدة في عقد هذا الباب (اي باب تعارض الاصل والظاهر) فالكلام في الترجيح يدور مدار الدليل
القائم على حقيته ما هو الظاهر المطابق له فيرجح على الاصل او الدليلين المخالفين المتوافق
احدهما للاصل والاخر للظاهر فيرجح الاقوى منهما بسبب المعاضدات والمرجحات على الاخر

وانت كما ترى كتب الفقهية والاصولية مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل
ونفس الظ ويتكلمون عليها ويختلفون فيها فبعضهم يرجح الظ وبعضهم يرجح الاصل بل الظ
من كلام العلماء ان الشارع ايضا جعل ذلك الرجح مناطا للحكم وبنى في بعض المواضع الحكم على الظ
وفي بعضها على الاصل بحيث يظهر من كلامهم ان الظ اصل من الاصول وذلك كما في نفي الضرر
ونفي الحرج فقد تريهم يعقدون لنفي الضرر والحرج بابا في الاصول ثم يذكرون من فروعهما
القصر في السفر والتيمم عند الضرورة والخيار عند الغبن وغير ذلك والا فمع حكم الشارع
بوجوب القصر والتيمم لا حاجة الى الاعتماد على الضرورة والحرج ولذلك ليستدل الفقهاء — الضرر ٣
بنفي الضرر والحرج مستقلا في غاية الكثرة من دون نظر الى ورود نص بالخصوص فيما يوافقه
وكك في قاعدة اليقين وغير ذلك وكلامهم في هذا الباب ايضا نظير البابين المتقدمين
فلاحظهم يذكرون بعد عقد الباب في ذكر الفروع الامثلة التي ثبت من الشارع تقديم
الاصل كما في الطهارات والنجاسات كقولهم ع كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر وحتى تستيقن
حتى اكتفوا فيه بالاحتمال البعيد بل قد يجوزون الحيلة في اخفاء الامر كما روي انه رش
على ثوبه الماء بعد الخروج عن الخلاء لاجل دفع لزوم الاجتناب عن البول لو فرض رؤيته
فيه بعد الخروج معللا اياه بان يقال لو حصل الشك ان هذا من ذلك وكك في تقديم
الظ مثل ما لو حصل الشك في شيء من اجزاء الصلوة بعد الدخول في جزء اخر فان الظ ان
المكلف لا يخرج من فعل الا بعد الاتيان به وهذه المسئلة ايضا قد ثبت باجماعهم واخبارهم
وكك العمل بمقتضى الظن في الصلوة وبالجملة الذي يظهر من كلام العلماء ان ههنا قواعد
مقتبسة من الادلة الشرعية المعروفة مثل نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم النية وقاعدة اليقين
يعني لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين به حتى يثبت الرافع ومن جملتها استصحاب براءة
الذمة وغيرها من اقسام الاستصحاب مثل ما حصل الظن به وكان ظاهرا بسبب العادة او الغلبة
او غلبة الظن من جهة القراين ونحو ذلك وكل ذلك مما استفيد جواز الاعتماد عليها من الادلة
اما من جهة التنبيه ومن القراين ونحو ذلك او من جهة التنصيص والنسبة بين المذكورات عموم من
وجه فكما انه قد يحصل بين نفس الادلة من الايات والاخبار عموم من وجه فكك في المذكورات

فقد

عموم ٢ — فقد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظ التعارض من وجه وهذا هو الذي ذكره
الاصوليون ونقلوا اختلاف الفقهاء في موارد ترجيح بعضها على بعض فما وقع الاجماع على احد
الطرفين فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فاما يعتضد احد الطرفين برواية او ظاهر آية
او نحوهما فيرجح على الاخر وما لم يحصل فيه شيء من ذلك فاما يحصل للمجتهد ظن في الترجيح
من جهة الاعتضاد بظاهر اخر او اصل اخر فيعمل عليه واما لا يحصل فيتوقف فيه ويعمل على
مقتضاه من التخيير او الاحتياط فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظ والظن الحاصل من العادة
والغلبة والقراين ايضا مما اعتمد عليه الشارع وهذا باب مطرد في الفقه لا ينكره الا
من لا خبرة له بطريقتهم فان قلت ان كلماتهم هذه في بيان تحقيق لفظ المدعي في صورة
الدعوى فمن يقدم الظ فانما يريد ان الظهور يقتضي كون من يخالفه مدعيا فهذا
التحقيق حقيقة لفظ المدعي الوارد في الاخبار فقولهم ان الظ مقدم على الاصل يريدون
به ان من يدعي الظ هو المنكر ويقدم قوله مع فقد البينة وذلك كما يقدمون قول البائع
في تمام الكيل او الوزن على قول المشتري بنقصه مع حضور المشتري حين الكيل لان الظ ان
المشتري لا يتسامح في ذلك فالقول قول البايع وهكذا قلت ليس كك بل كلامهم اعم من
ذلك كما ترى خلافهم في غسالة الحمام وطين الطريق وغيرهما وكذا الكلام في الترجيح بين
الزوجين المتداعيين في مقدار المهر حيث تدعي الزوجة مهر المثل والزوج اقل منه فان
ترجيح ٢ — الكلام فيه يرجع الى احدهما مع قطع النظر عن كون احدهما مدعيا والاخر منكرا وكك في
متاع البيت لو تداعياه مع ثبوت يدهما معا عليه او يد وارثهما ويظهر ذلك غاية الوضوح
فيما لم يكن هناك تداع اصلا مثل ما لو كان الوارثان صغيرين واراد الحاكم احقاق
الحق مع انا نقول القول في تحقيق المدعي والمنكر ايضا مبني على ذلك يعني العمل على الظن
فانهم عرفوا المدعي بتعريفين احدهما انه من يترك لو ترك والثاني انه يدعي امرا خفيا
بخلاف الاخر فيكون الراجح هو قول الاخر والرجحان اما من جهة مطابقته للاصل او
للظ فاذا تواردا فلا اشكال وان كان موافقا لاحدهما دون الاخر فيبنى على تقديم
الاصل او الظ فالكلام في تقديم احدهما على الاخر اصل من الاصول ومن فروعه معرفة

المدّعي والمنكر فتقديم المنكر لاجل ان قوله موافق للظاهر مثلا لا ان الظاهر مقدم لانّ القايل
برهوا لمنكر والقول قوله وعلى المدّعي البيّنة ولعلّ ما يظهر من بعض الاصحاب ان الاقوال في
تعريف المدّعي ثلثة احدها من يترك لو ترك والثاني من يدّعي خلاف الظاهر والثالث من يدّعي
خلاف الاصل مسامحة باعتبار ملاحظة المال والا فالاقوال حقيقة اثنان كما يظهر من ساير
الفقهاء وصرّح بالثنتية القولين فخر المحققين في الايضاح فان قلت غاية ما افاده هذا الباب
تجويزهم العمل بالظن والظاهر في الموضوع لا في نفس الحكم الشرعي ومحل البحث حرمة العمل بالظن
في نفس الحكم الشرعي فلاحظ وتتبع موارد تقديم الظاهر فانّ المراد في العمل بالظاهر في غسالة
او في طين الطريق وغيرهما ان ظن حصول ملاقاة النجاسة يوجب الحكم بالنجاسة فان ملاقاة
النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي وكذا الظن بكون الجلد المطروح
مذكّى اذا كان مقرونا بقرينة مفيدة للظن ككونه جلدا لكتبنا الذي لا يتداولها الكفار
غالبا مع ان الاصل عدم التذكية وكذا الظن بكون الشهر السابق على رمضان تماما بسبب
غلبة كون شهر تماما وشهر اخر ناقصا وهكذا الى اخر السنة وكون الرمضان ناقصا
لذلك يوجب الظن بكون اليوم الاخر من رمضان عيدا فبسبب الظن بكونه عيدا يجوز الافطار
على قول من يعمل بهذا الظاهر وهكذا العمل على الصحة فيما لو شك في جزء من الصلوة بعد
خروجه الى جزء اخر فان كون المكلف غالبا بحيث لا يخرج عن فعل الا بعد اداء يوجب الظن
بوقوع الفعل فيترتب عليه حكمه من الاجزاء وعدم لزوم العود وهكذا الكلام فيمن يدّعي
صحة المعاملة اذا اختلفا فيها مثلا اذا تنازعا في كون العقد حال الجنون والافاقة
او الصغر او الكبر او الرشد وعدمه وهكذا فالظن بكونه كبيرا او رشيدا او عاقلا يترتب
عليه الحكم بمقتضاه من الصحة وكذا النزاع فيما لو ادّعت الزوجة المهر وانكر الزوج من
الاصل فان الظاهر ان المراة لا تخلو عن مهر بل ومن مهر المثل فحصول الظن بثبوت المهر او
مهر المثل يوجب الحكم بلزومه عليه وهكذا في كل ما يرد عليك من مواضع معارضة الاصل والظاهر
فكلها من باب اثبات الموضوع بالظن ليترتب عليه الحكم ولا نزاع في جواز العمل بالظن في
الموضوع وانما المراد انه لا يجوز اثبات الحكم من رأس بالظن فلا يجوز ان يقول انّ الفاعل

واجب المهرة

واجب للشهرة او حرام كان لا انّ الشيء الفلاني ثابت حكمه في الواقع وقد ظن وقوعه فيترتب عليه حكمه
قلنا انّ السببية من الاحكام الشرعية الوضعية مع انه لا دليل على جواز العمل بالظن في وجود
الموضوعات في اثبات الحكم والذي قرع سمعك في ذلك انما هو في ماهية الموضوع ومفهومه
من جواز العمل بالظن وحجيته في الموضوعات
حيث يرجع فيه الى اللغة والعرف ويتمسك فيه بالاصول الظنية مثل اصل الحقيقة واصالة
عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والاقباض والتصرف والعيب ونحو ذلك وكذلك الكلام
في مثل مقدار القيمة والارش ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل هو من باب الاخبار
وكونه من جملة ظنون المجتهد او انه من باب الخبر والرواية او الشهادة ومن هذا الباب
تزكية العدل ايضا واما الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت
على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص من اجماع او خبر قطعي فان كان انسداد باب العلم من جهة
كون ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو انما ينفعنا ولا ينفعك فان ذلك ليس بخصوصيته
كونه في الموضوع بل هو عام والحاصل ان في موارد تقديم الظاهر على الاصل انتحالا في الحكم
الشرعي بمجرد ظن بحصول سببه ونحن نطالبكم بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظن
اذا تقرر هذا فنقول اما نسلم ان العمل على الظاهر انما استفيد من الشرع فهو قاطع للكلام
من رأس لان الظاهر معناه ما يوجب الظن كما بيّنا ما كان خصوصا مع ملاحظة تصريحهم
لاكتفاء بغلبة الظن والقراين وان لم نسلم ذلك فاما ان نقول ان الفقهاء استسوا
هذا الاساس بعد غيبة الامام وانقطاعهم عن تحصيل العلم فهو ايضا يكفينا لظاهر اجماعهم
على ذلك في الجملة وانما اختلافهم في بعض الموارد دون بعض وان لم نسلم ذلك ايضا وقلت
ان ذلك انما هو في كلام اكثرهم او بعضهم لا جميعهم حتى يكون اجماعا فنقول ان ذلك ايضا
يكفينا لان ذلك يدفع دعوى اجماعات على ان حجية ظواهر الكتاب ونحوه من باب الاجماع
على الخصوصية لا من حيث انها ظن فان ذلك انما يتم اذا كان كل المفتين بذلك ممن لا يكون
ممن اعتمد عليها من حيث انه ظن المجتهد وانّى لك باثباته مع ملاحظة ما ذكروا اذا بلغ الكلام
الى هنا فان امكنك نوع من الفرار بادّعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على النهج الذي
بيّنّا لك عليه فنقول وان فتحنا لك لهذا التقرير بابا ولكن اغلق ذلك عليك اغلاقا

اخر فانّ كلامهم ينادي باعلى صوته انّ هذا الباب ايض يحتاج الى الاعتماد على ظن المجتهد من
حيث هو في باب الترجيح بين معارضات الاصل والظ فقد اختلفوا غاية الاختلاف ورجّح بعضهم
الظ في بعض المواضع والاخر الاصل وعكسوا في موضع اخر فانقطع المناص الا عن الرجوع الى
ظن المجتهد بل هناك اشكال اخر وهو انّ من جملة الظواهر غلبة الصحة في افعال المسلمين
ولا ريب انه يختلف باختلاف الاوقات والازمان فقد لا يحصل الظن ابدا في فعل جماعة منهم
او في زمان دون زمان فيحتاج تعيين اصل الظواهر والتميز في نفسها الى اجتهاد اخر فضلا
عن ملاحظة متعارضاتها ويشيّد ما ذكرنا كلام امير المؤمنين ع في نهج البلاغة اذا استولى
الصلاح على الزمان واهله ثم اساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خزية فقد ظلم واذا استولى
الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرّر ثم اعلم ان قاعدة اليقين
المستفادة من الاخبار لا بدّ ان يكون معناها لا يجوز نقض اليقين النفس الامري والظن
اليقيني العمل الا باليقين كك والمفروض ان ظهور حصول سبب الحكم من جهة الغلبة او
القراين ظن يقيني العمل والا لما جاز تقديمه على الاصل مط فيصير مفاد القاعدة جواز
نقض اليقين السابق بكل ظن حصل بتحقق سبب الحكم المخالف للحكم الاول فح يحتاج فيما
يعمل على الاصل ويترك الظ الى دليل خارجي فتقديم الاصل على الظ مخالف للقاعدة
ومخصص لها فيصير المعنى ح يجوز نقض اليقين السابق باي من المعنيين اليقين اللاحق
باي من المعنيين الا في مثل اليقين بالطهارة مثلا في ثوب المصلي او بدنه فانه لا يجوز نقضه
باليقين اللاحق المقابل له انما يجوز نقضه باليقين النفس الامري مثل رؤيته وقوع البول
عليه او مع بعض الظنون القطعية العمل كشهادة العدلين لو قلنا بقبولها لا مطلق غلبة
الظن بحصول السبب وملاقات النجاسة او نقول ان المراد باليقين في الموضعين او في خصوص
اليقين الثاني هو النفس الامري والعمل بالظاهر يحتاج الى الدليل يعني لا يجوز النقض الا
باليقين النفس الامري الا في بعض الصور الذي ثبت العمل عليه بدليل خارجي وعلى هذا فتقديم
الظ على الاصل مخالف للقاعدة فاما لا بدّ من القول بتقديم الاصل مطلقا او الظ كذلك
ثانيه ما وجد العرف والتفصيل الا من اجل متابعة الادلة الخارجية وهو خروج عن ملاحظة الاصل والظ

والتحقيق

والتحقيق ان تنبهات الشارع في الاخبار يفيد اعتبار غلبة الظن لا خصوص ظن الحاصل
من الغلبة فلاحظ اخبار غسالة الحمام واخبار مسئلة تداعي الزوجين وسائر سير الشارع من
تغسيل الميت المجهول في بلد الاسلام واستحباب السلام ووجوب الرد في بلاد المسلمين مع
الجهل وامثال ذلك فتتبع كلماتهم في موارد اعمال الظ ولاحظهم لا يقتصرون بالظن
الحاصل من الغلبة واذا تحقق لك ما ذكرناه يمكنك ان تطرد الكلام الى جانب حجية الشهرة
وامثالها مثل الظن بتحقق الاجماع مما يثبت بها نفس الحكم الشرعي واندراجها فيما حصل
الظن بسبب الحكم الشرعي فان اعتماد اعلام الشهرة مثلا لان ملاحظة كثرة فتاوى العلماء
الصالحين يورث الظن بوجود سبب لهذا الحكم الذي افتوا به من خبر او اجماع فالظن بالسبب
يوجب الظن بالمسبب فاذا جاز الاكتفاء بظن السبب في اجراء المسبب عليه فنقول به في مثل
الشهرة ايض فليتدبر ومنها ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في مواقيت القضاء في مسئلة
الجهل بترتيب الفوائت قال ولو ظن سبق بعض فالاقرب العمل بظنه لانه راجح فلا يعمل
بالمرجوح فان هذا التعليل يفيد جواز العمل بالظن مط كما لا يخفى ثم قال في الباب المذكور
في مسئلة ما لو فاته ما لم يحصيه قضى حتى يغلب على الظن الوفاء الى ان قال وللفاضل وجه
بالبناء على الاقل لانه المتيقن ولان الظ ان المسلم لا يترك الصلوة ومنها ما ذكره العلامة
ره في النهاية في حجية الاستصحاب بانه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو
بديهي البطلان وهذا ايض يقتضي العموم وامثال ذلك كثيرة منها ما ذكره الشهيد ره في
مسئلة حجية الشهرة فانه تمسك في ذلك بقوة الظن وهذا ايض يفيد العموم ومنها ما
ذكره العلامة في المختلف في وجوب استقبال القبلة في دفن الميت حيث تمسك فيه بالشهرة و
ما استدل في استحباب رفع اليدين بالتكبيرات في صلوة الاموات ايض بالشهرة لكن يمكن
ان يخدش بانه من اجل المسامحة في السنن ومنها تردداتهم وتوقفاتهم في كثير من المسائل من
جهة الاصل والظاهر كما هو دأب الاصحاب في كثير بل الاكثر مثل ما ذكره العلامة في المنتهى في مسئلة
الحاق صوم غير رمضان من الصيام الواجبة في بطلانه بتعمد الجنابة حتى الصباح فان عدمهم
في التوقف هو تعارض ادلة الطرفين في خصوص المسئلة وان كان مذهبهم التخيير البطلان

نقل كلام الشهيد

نقل كلام العلامة

عموم امثال ذلك كما صرح به فخر المحققين في رسالته الموسومة بجامع الفوائد في شرح ديباجة
القواعد ومنها قولهم بتقديم الاعدل والاورع في التقليد معللين بكونه ارجح واكد واقوى
وان كان لنا كلام على الاطلاق القول بالارجحية سيجيء في محله ان شاء الله ومن ذلك يظهر ان البناء
فيه على الظن كما ان المجتهد ايضا بناؤه على الظن في متابعة الامارة واختيار الاقوى ومن
ذلك يظهر بطلان القول ببطلان تقليد الميت مطلقا مستدلا بان الاصل حرمة العمل بالظن
خرج الظن الحاصل من متابعة الحي وبقي الباقي فانه لا معنى لذلك الا العمل على قول الحي
تعبدا لا لانه مظنون والا فكثيرا ما لا يحصل الظن بقول الحي مع وجود قول الميت الاعلم
الاورع ومع حصول قوة الظن في جانب الميت لا يكون العمل بقول الحي الا من محض التعبد
والقول بان قول الميت لا يفيد الظن جزاف من القول اذ لا مدخلية للموت والحيوة في
حصول الظن اذ كلاهما انما يعتمدان على ادلة متحدة المأخذ والحاصل ان الجاهل الغافل
معذور في العمل بما يجزم به او يظن به انه حكم الله من اي طريق يكون الحي والميت كما سنحققه ان شاء الله تعالى
ما دام غافلا ليس تكليفه الا ما ادى به وبعد تفطنه للاشكالات والخلافات فهو مكلف
بما اداه اليه علمه او ظنه فيبقى الكلام في تحقيق العلماء للمسألة لاجل تنبيه العوام وردهم
من ابتلاء الاستكمال واقامة المعروف فالعلماء حين مناظرتهم في المسألة انما يلاحظون حال
المسألة في نفس الامر بمعنى انهم يباحثون ويناظرون في ان المعتمد في نفس الامر اي شخص هو
حتى يأمروا المقلد المتفطن بمتابعته فح لا معنى لاستدلالهم بحرمة العمل بالظن الا الظن الحاصل
بتقليد الحي بل لا بد لهم ح ان يقولوا انه لا اعتماد على قول احد في نفس الامر الا على
قول المجتهد الحي فايها المقلدون المتفطنون اعملوا على هذا دون غيره فح لا بد
ان يثبتوا ان قول الميت ليس بمعتمد وقول الحي معتمد ولا مدخلية هنا لاصالة حرمة
العمل بالظن ولا مناص في ذلك الا بالتمسك بامر تعبدي وليس لهم في ذلك شيء الا الشهرة
وظاهر دعوى الاجماع من بعضهم وسنبين ضعفه في محله واما لو لاحظوا الظنون الحاصلة
للمقلد المتفطن بالنسبة الى قول الاحياء او الاموات او هما معا ويقولون ان الاصل
حرمة العمل بالظن للمقلد الا الظن الحاصل من تقليد الحي فيبقى الظن الحاصل من تقليد الميت

حراما فلا

حراما فلا يجوز له العمل به فيقرب بتعليمهم اياه ان الاصل حرمة العمل بالظن وتنبيههم عليه وان
خبر بان الظن من الظن في دلالة حرمته هو الظن النفس الامري والظنان النفس الامريان
على طرفي النقيض مما لا يجتمعان ابدا فلا يمكن ان يقال ان حصل الظن النفس بقول الميت
والظن النفس الامري بخلافه بقول الحي فاما لو حرمة العمل بالظن يقتضي عدم جواز
العمل به خرج تقليد الحي بالاجماع وبقي تقليد الميت تحت العموم وكذا لا يمكن هذا الكلام
اذا حصل الظن النفس الامري بقول الميت فقط اذ ليس ح ما حصل بقول الحي ظنا وكذا
العكس فلا بد ان يقال المراد بالظن في ايات التحريم هو الامور التي تفيد الظن لو خليت
وطبعها فالعمل عليها حرام الا ما اخرجه الدليل كتقليد الحي او يقال المراد بالظن في الايات
هو عدم العلم يعني يحرم العمل بغير علم الا فيما اخرجه الدليل كتقليد الحي فح يصير وجوب
متابعة الحي دون الميت من باب التعبد ويصير العمل بقول الحي من باب البينة فان حجيتها
من باب وضع الشارع لا من باب افادة الظن وان كان غالبا يفيد الظن فهي انما هي من باب
التعبد ولذلك تسمع في بعض المواضع شهادة رجل وامرأتين ولا تسمع في موضع اخر
وان افاد ظنا اقوى من شهادة رجلين وهكذا واذا صار من باب التعبد فكيف يتم ذلك
مع لزوم متابعة الاعلم والاورع في الاحياء لكونه ارجح واقوى مع ان ذلك تحصيل للظن
النفس الامري فلو فرض حصول الظن النفس الامري بقول الميت وعدل المقلد عنه الى الاحياء
المختلفين مع الميت في القول المتفرقين في الاراء فكيف يقال بعد تحري الاقوى والارجح
والاقرب من فتاوى الاحياء الى نفس الامر ان هذا اقرب الى نفس الامر مع ان المفروض كون
فتوى الميت عنده اقرب الى نفس الامر ولا معنى للاقربية الى نفس الامر بارادة الاقرب اليه
بالنسبة الى الاحياء اذ ذلك ليس معنى الظن النفس الامري فظهر ان المناط لا بد ان يكون في
اول الامر هو الراجح في نفس الامر وان كان هو قول الميت وهذا الكلام بالنظر الى ملاحظة
الكلامين المختلفين في المفتي اعني قولهم بتقديم الاعلم والاورع وقولهم بوجوب
تقليد الحي واما التحقيق فهو ان الافتاء والتقليد ليس من باب البينة بل هو حكم على
ان مبناه وجوب معرفة احكام الله اما علما او ظنا وهو مثل وجوب معرفة الله ونبيه

واشال ذلك من المسائل العلمية العملية فاذا حصل العلم الاجمالي للمقلد بان لله احكاماً
وشرايع هو اما بنفسه في صدد تحصيله او بتنبيه الاخرين بالمعروف وكيف كان فاما يحصل له
الجزم بحكم الله ولو بتقليد امرا او الظن به او الظن باحد الامور التي حكم الله فيها سواء كان
غافلا او اداه فهمه الى مرتبة من تلك المراتب او متفطنا وحصل له حسن ظنه بمرشد احد المذكورات
ولا ريب ان الادلة الدالة على جواز التقليد من النقل والعقل ايضا انما يدل على لزوم
تتبع نفس الامر اما علما او ظنا فان اية النفر يدل على ان البعيدين عن ساحة الشارع
ومن يقوم مقامه لا بد ان يحصلوا احكامهم النفس الامرية بالاخذ عن النافرين اما علما او
ظنا وكذلك الاخبار الدالة على ذلك وكذلك دليل العقل يقتضي وجوب تحصيل تلك الاحكام
اما علما بها او ظنا تفصيليا او ظنا اجماليا او بالاخذ من احد من الامور التي يوجب ذلك
والظن ان الذي دعى من قال من اصحابنا بكون الفتوى مثل البينة هو ما اشتهر بينهم من
عدم جواز تقليد الميت وهو مع ما فيه على الظاهر مما سيجيء في محله ان في كلامهم ما ينافيه (وهو قولهم بتقديم الاعلم والاورع)
ايضا كما عرفت ومن هذا يظهر بطلان قول خصمنا في المسئلة القائلين بحرمة عمل المجتهد
على الظن الا الظنون المعلوم الحجية اذ ليس معنى قولنا ان المسئلة الفقهية اذا كانت الشهرة
تدل على احد طرفيها وخبر الواحد على الطرف الاخر يقدم مقتضى الخبر فيها لانه معلوم الحجية
دون مقتضى الشهرة الا ان الشارع جعل الخبر كالبينة دون الشهرة لا انه يجوز العمل
بهذا الظن دون ذلك لعدم امكان اجتماع الظنين في موضع واحد فمقتضى ذلك
لزوم العمل بخبر الواحد وان لم يفد الظن بالحكم بخصوص المسئلة في نفس الامر وهو كما ترى
مخالف لكلمات الفقهاء الخصماء فضلا عن موافقينا في القول ولا يمكنهم الطلب علينا
(من الزام مراعاة الترجيح بين الاخبار اذا اختلفت مثلا)
بان ذلك يرد عليكم بالنسبة الى القياس لو حصل منه الظن في احد طرفي المسئلة وكان
في الطرف الاخر خبر مثلا لعدم حصول الظن النفس الامري ح بالخبر فيكون العمل به ح تعبديا
وذلك لانا لا نسلم حصول الظن بالقياس سيما فيما كان لغير خبر وسنشير اليه سلمنا لكنا
نقول ح لا نعمل بالقياس ولا بالخبر لحرمته هذا وعدم حصول الظن بهذا بل نعمل بالاصول
والقواعد فنحكم بالتخيير ح وعملنا ح على ما هو مقتضى القياس لو اخرناه ليس من جهة انه علمنا

مقتضاه

مقتضاه بل لانه احد طرفي التخيير واما على طريقهم فيعملون بالخبر لانه حجة وان لم يفد الظن اصلا
مع ان ذلك كيف يجتمع مع ما التزموه من مراعاة الترجيح بينها اذا اختلفت ولزوم تحصيل
ما هو اقرب الى نفس الامر كما يستفاد من ملاحظة الاخبار العلاجية سيما مقبولة عمر بن حنظلة
ولا ريب ان ذلك ليس من باب التعبد الذي سنذكر في الخاتمة باوضح بيان بطلان بناء
رفع التعارض بين الاخبار بالاخبار العلاجية وانه لا مناص في باب الترجيح عن الاعتماد
على الظن والمراد بالبناء على الظن هو الظن بنفس الامر في نفس الامر لا الظن بنفس الامر
بشرط ان يكون الظن حاصلا من الخبر من حيث انه خبر وحصول الظن بنفس الامر قد يحصل بالشهرة
دون الخبر فيكون مقتضى الخبر ح موهوما فلو عملنا عليه ح لما عملنا بالظن النفس الامري
في نفس الامر هذا خلف فاذا اردنا التعميم والتخصيص في اصل حرمة العمل بالظن فيصح ان
يقال انه لا يجوز العمل بالظن الا في حال الاضطرار مثلا لا انه لا يجوز العمل بالظن في
المسئلة الخاصة بسبب الشهرة ويجوز فيها بسبب الخبر وقد قدمنا ما يدل على بطلان القول
بان حجية خبر الواحد مثل حجية البينة وقد ذكرنا ان اية النبأ لا تدل الا على ان حجيته
ليس الا من جهة افادته الظن من حيث هو وذكرنا ايضا ان اشتراط العدالة في الراوي ايضا
لاجل بيان تفاوت مراتب الظنون وينادي بذلك سائر الكلمات والاخبار الواردة
في علاج التعارض سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكرها في اخر الكتاب فان كلها يدل
على ان حجيته ذلك من باب تحقق مراتب الظن وايضا المستفاد من الاخبار الدالة على حجية
خبر الواحد سيما الاخبار العلاجية ان الظن الحاصل بالروايات حجة لا انه حجة من حيث
انه خبر ورواية فعلى مدعي خصوصية الاثبات كما في البينة واليد لو اثباتها فان قلت ما ذكرته
يرد على الترجيح المذكورة في تعارض البينات فانها ايضا مبنية على تحصيل الاقرب الى
نفس الامر فيلزم على هذا عدم كون البينة ايضا تعبدية ولا بد ان يكون تابعة للظن
النفس الامري قلت قد ثبت كون البينة تعبدية بالدليل ومحدودة عند الشارع بالحصر
المقرر الثابت بخلاف مثل الخبر الواحد وتقليد الحي فان غايتهما ثبوت حجيتهما لا اختصاص
الحجية منهما ولا استبعاد في ان يبني الشارع اثبات المطلب على شيء خاص تعبدا كما في قاعدة

اليقين ثم لا استبعاد بعد ذلك في صورة تعارض اشخاص هذه التعبديات في الحكم بالرجوع
الى تحصيل ما هو الاقرب الى نفس الامر منها كما في قاعدتين من قواعد اليقين اذا تعارضتا
كما في الذبابة الواقعة على الثوب الطاهر من نجاسة رطبة عن قريب فاذا تعارضت البينتان
فلا مانع من ان يحكم الشارع بالعمل على ما هو ارجح منهما حصولا من حيث المدلول بالنسبة
الى نفس الامر ان لم يكن هنا ظن ثالث مانع من تحصيل الاقرب الى نفس الامر في نفس الامر فان
فرض ذلك فيكون الرجوع الى المرجحات ايضا تعبديا كما يظهر من ملاحظة كلام العلماء
في تعارض بينة الداخل والخارج فان ترجيح احدهما على الاخر اما من جهة القرب الى نفس الامر
كافادة اليد الظن بذلك والاستصحاب ونحوهما منضما الى الاخبار الواردة في
تقديم الداخل او كافادة كون التاسيس اولى من التاكيد ونحوه منضما الى الاخبار
الواردة فيه في تقديم الخارج وان كان هنا ظن ثالث مانع عن تحصيل الظن بنفس الامر
باحدهما فنقتصر في المرجحات على التعبد ونعمل بما ورد في الاخبار من تقديم ايهما تعبدا ثم
لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الاخبار الواردة في حكمهما ايضا من العمل بالظن بالنفس
الامري بالنظر الى مسائلة انهما تعبدا ولا يمكن جريان ذلك في الاخبار المتعارضة في المسائل
الفقهية اذ لا يمكن حمل الاخبار العلاجية على التعبد كما سنشير اليه في الخاتمة بخلاف ما
دل على تقديم ذي اليد على غيره او العكس مع ان ظاهر كلامهم في البينات مفروض فيما انحصر
الحق بين الاثنين وتعارض البينات وح فلا مانع من مراعاة نفس الامر وهؤلاء لا يقولون
بهذا التفصيل ولا يمكنهم القول به فيما لو كان هنا ظن ثالث خارج عن الخبرين لم يعتبر
شرعا لعدم دلالة الاخبار العلاجية عليه ح كما سنبينه في الخاتمة وليس شيء اخر يدل عليه
وكذلك الكلام في التقليد والفتاوى فان قلت ان ما دل على حرمة العمل بالقياس مثلا يدل
على كون العمل بغيره مثل خبر الواحد تعبديا كالعمل بالبينة فهذا ايضا كالحصر والتحديد
في البينة قلت لا دلالة لا له في ذلك على ذلك اذ هو انما يتم لو سلمنا كون العمل بالقياس
منهيا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكون العمل بالخبر جائزا لكونه مفيدا لهذا الظن
الخاص وكلاهما ممنوعان اما الاول فلانا لا نم كون القياس مفيدا للظن سيما بعد ما

وورد في الاخبار

وورد في الاخبار المتواترة المنع عنه وخصوصا بعد ملاحظة ما ذكروه ع في بيان عدم الجواز
من جهة ان دين الله لا يصاب بالقياس لان الحكم الكامنة في الاشياء لا يعلمها الا الله العليم
الحكيم وقد روى في الكافي في القوي عن عثمن بن عيسى قال سألت ابا الحسن موسى ع عن القياس
فقال ما لكم والقياس ان الله تع لا يسئل كيف احل وكيف حرم ومع ملاحظة جمع الشارع بين
المختلفات في الحكم وتفريقه بين المتفقات فكيف يجعل مجرد المناسبة والمماثلة منشأ للقياس
الا ترى انهم ذكروا في اخبار كثيرة ان اول من قاس ابليس وذكروا ع في وجه الردع انه لم يعرف
الفرق بين النار والطين وبين ادم ونفسه فقاس ادم بالطين ففي رواية الحسين بن صباح عن
ابيه عن ابي عبد الله ع قال ان ابليس قاس نفسه بادم فقال خلقتني من نار وخلقته من طين
فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه ادم بالنار كان ذلك اكثر نورا وضياء من النار وفي
معناه رواية عيسى بن عبد الله القرشي وقد ذكروا ع في الاخبار مواضع شتى في رد ابي حنيفة
تدل على عدم حجية القياس في الاصل مثل ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربع
مع ان القتل اكبر والمني يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع انه اكبر وان صوم الحائض
تقضى دون صلوتها مع انها اكبر وجعل للرجل في الميراث سهمان وللمرأة سهم مع انها اضعف
وان يد السارق تقطع بعشرة دراهم وتؤدى بخمسة الف درهم وهي دية العلل وغيرها ويظهر بطلانه
من ملاحظة منزوحات البئر ايضا فالحاصل ان ما لا يستقل العقل بادراك الحكمة والمصلحة فيه
قاطعا به لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه شيئا يدركه الاوهام البادية فاما لا يحصل
الظن بالقياس اصلا او هو ظن بادي لا يعتنى به لما يظهر بطلانه وفساد مبناه من ملاحظة هذه
الاحكام وبالجملة الحكم بعدم كونه مفيدا للظن ليس ببعيد بل هو المتعين بعد التامل وملاحظة
ما ذكر وان كان يفيد الظن في بادي النظر وحين الغفلة فظهر من جميع ذلك ان المنع
عن القياس لعله من جهة عدم افادته الظن بان الشارع حكم بكذا لا لانه ظن خاص لا يجوز
العمل به مع انه يمكن ان يقال ان المراد بمنعهم ع عن القياس هو المنع عن التشريع والبدعة والاستقلال
بالحكم بمحض ما يفهم الاوهام الضعيفة والاحلام السخيفة فان القائسين كانوا يحكمون
بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم ولذلك نعمل نحن على ما يستفاد العلة فيه من النص الحجة

او بالتنبيه وتوضيح هذا المطلب ان لكل مصلحة موجودة لشيء في نفس الامر حكما في نفس الامر يترتب
عليه فان كان شيء في نفس الامر سما فحكمه في نفس الامر لزوم الاجتناب عنه لو اطلع عليه وكذا اذا
كان شيء في نفس الامر ربا فحكمه في نفس الامر لزوم ارتكابه لو اطلع عليه والعقل يستقل بهذا الحكم
فهؤلاء القايلون اذا راوا ان الله تعالى حكم بحكم في شيء خاص متحيرون في تحصيل العلة و
الحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيحكمون من عند انفسهم بالحكم المذكور
في الشيء المماثل له لاقتضاء العلة ذلك لا لان الشرع حكم في ذلك ايضا كذا لاجل هذه
العلة وقولهم تبع له بخلاف الظن الحاصل من اخبار الاحاد وما في معناها فانه معتبر لاجل انه
كاشف عن قول الشارع وحكمه فروى الكليني عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى ع
الى ان قال فربما ورد علينا الشيء لم يأتنا فيه عنك ولا عن ابائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا احسن
واوفق الاشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به فقال هيهات هيهات في ذلك والله هلك من
هلك يا ابن حكيم قال ثم قال لعن الله فلانا كان يقول قال علي وقلت انا الحديث ويؤدى
مؤداه موثقة سماعة عنه ع وعن الزمخشري في ربيع الابرار قال يوسف بن اسباط رد ابو حنيفة
على رسول الله ع اربعمائة حديث واكثر قيل ومثل ماذا قال قال رسول الله ع للفارس
سهمان وللراجل سهم قال ابو حنيفة لا اجعل سهم بهيمة اكثر من سهم المؤمن واشعر رسول الله
البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقال ابو حنيفة
اذا وجب البيع فلا خيار وكان ع يقرع بين نسائه اذا اراد سفرا واقرع اصحابه وقال ابو حنيفة
القرعة قمار ا ه واما الثاني يعني ان تجويزهم ع العمل بخبر الواحد ليس لاجل انه ظن مخصوص
بل لكونه مفيدا للظن بمرادهم ع فقد مر وجهه وتذكرة المقام ان الحكم الشرعي هو ما كتب
الله على عباده في نفس الامر والكاشف عنه والدليل عليه هو كلامه وكلام رسوله وامنائه ع
والعقل القاطع والمراد بكلامه وكلام رسوله وامنائه هو ما هو المراد منها في نفس الامر
فان تحقق العلم بالمذكورات للمكلف فقد ادرك الحكم وعلم به وان لم يتحقق العلم فتكليفه
الظن المترتب ثم ان ههنا ظنونا قابلة لتجويز العمل بها من الشارع وهي اقسام منها ما يثبت
اصل الحكم كخبر الواحد والاجماع المنقول والظن بالاجماع والشهرة ومنها ما يثبت تحقق

بجزئها

سبب الحكم ووجود الموضوع الذي يتبع الحكم كالغلبة والعادة والقراين التي يعتبرونها
في باب ترجيح الظاهر على الاصل واحد الاصلين المتعارضين على الاخر والبينة والاقرار واليد
فالترخيص بالعمل من الشارع في الفرقة الاولى انما هو ترخيص للعمل بالظن بحكم الله وفي الفرقة
الثانية ترخيص للعمل بترتيب الحكم الثابت المعلوم للموضوع المعلوم وتفريع المسبب المعلوم
للسبب المعلوم بمجرد الظن الحاصل بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام
في الفرقة الثانية لا ينحصر في انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية في امثال زماننا بل هو حكم
وضعي وضعه الشارع مطلقا وفي جميع الاحوال بل هو ثابت في بعضها ولو امكن حصول العلم
كما يحمل فعل المسلم على الصحة وان امكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الامر والحاصل ان هناك
امورا تتبع لاجل وضع الشارع مع قطع النظر عن اصابة نفس الامر وعدمه سواء كان مظنون
الاصابة او عدمها او مظنون العدم فمنها العمل على الظاهر من الغلبة والعادة والقراين التي
قد حصل الاختلاف في تعيين موارد العمل بها وان كان العمل بها في الجملة اجماعيا ومنها
العمل على قاعدة اليقين التي هي اعم من الاستصحاب اذ الاستصحاب ماخوذ فيه الظن بخلاف
بخلاف قاعدة اليقين فانها يعمل عليها وان لم يحصل الظن بمفاد مقتضاه بل ولو ظن
بعدمه ومنها الرجوع الى القرعة فانها ايضا حكم وضعي يترتب عليه الحكم بتحقق الموضوع
والسبب ليترتب عليه الحكم والمسبب وان لم يحصل الظن به في نفس الامر فنقول ان النزاع
بيننا وبين خصمائنا ان كان في مثل الفرقة الثانية فقد عرفت انهم لا يتمكنون من النزاع
فيه اذ العمل عليها في الجملة اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل ببعضها حتى يقال ان ذلك
انما هو للاجماع بل بمعنى انه اجماعي ان العمل عليه جائز في الجملة وتعيين مواضعه انما هو تابع
لرأي المجتهد بحسب ترجيحه وتقديمه ولا اختصاص له بامثال زماننا وان كان في الفرقة الاولى
فنقول اي دليل دلهم على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة واخواتها وان كان الدليل
هو الاجماع والاخبار الدالة على جواز العمل فنقول انهما مع تسليمهما انما يدلان على انه
يجوز العمل بهما لا انه لا يجوز العمل بغيرها ونفي جواز العمل بالغير انما يتم لو سلم اصالة تحريم
العمل بالظن وقد عرفت الحال وجواز العمل بها مطلقا وليس مقيدا بانه لاجل ان الظن الحاصل

منها وان قيد بذلك فلا يتصور له معنى الا ان مدلول الاخبار قايم مقام الحكم الشرعي وان لم يفد
الظن ايض جعلا له من باب الوضع او ان غير الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع مما لا يحصل منها
الظن والثاني مما يكذبه الوجدان بل العيان والاول مما لا يصدقه الاخبار وكلام الاخبار
ولا النظر والاعتبار بل المستفاد من الاخبار والفتاوى والاعتبار هو ان العمل بها لاجل
انها مخبرة عن الامام وكاشفة عن مراد الملك العلام اخبار الظنيا وكشفا ظنيا ولا ريب انه
قد يحصل من اشتهار العمل بين الاصحاب ظن بانه مراد الامام ومذهبه لا يحصل من خبر معارض لها
وان عمل بها نادر من الاصحاب والاعتبار شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت بتفاوت
الاسباب الا اذا كان السبب مما لا يحصل به الظن كالقياس على ما بينا بل الظن بالاجماع اقوى
في افادة الظن بمذهب الامام من خبر الواحد وبالجملة مرجع الظن بالاجماع والشهرة الى
الظن بقول الامام كالخبر وعلى من يفرق ابداء الفارق فلا بد اما من القول بان خبر الواحد
كاليقين السابق في قاعدة اليقين فكما يجب ان يتبع حكم اليقين السابق وان لم يحصل الظن
ببقائه بل ولو حصل الظن بعدمه يجب العمل بخبر الواحد وان لم يورث الظن بنفس الامر بل ولو
كان خلافه مظنونا واما من القول بان اخوتها لا يفيد الا الظن والا فظن المجتهد بنفس الامر
ليس امرا اختياريا حتى يحصل بسبب الخبر مع رجحان مقتضى الشهرة في نظره فلم يبق شيء من الظنون
الا مثل الرمل والنجوم وانت خبير بانها مما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي حتى يقال بامكان حصول
كالقبلة² الظن بها فلا حاجة الى الاخراج نعم قد يحصل الظن بها في الاسباب والموضوعات ودخول
الوقت في مثل الالات التي يستفاد منها الساعة والقبلة ولا ينكر جواز العمل بها مع عدم
لمن قوي منها ثم ان الاخباريين انكروا الاكتفاء بالظن وحرموا العمل عليه ونفوا الاجتهاد
والافتاء والتقليد لظنا منهم ان باب العلم مفتوح غير منسد بدعوى ان اخبارنا قطعية
فيحرم العمل بالظن ويجب متابعة الاخبار ويحرم التقليد بل يجب على كل احد متابعة كلام المعصوم
وهذا كلام لا يفهم غرضهم فان دعوى قطعية اخبارنا مع ان البديهة تشهد بفسادها وسنذكرها
مفصلا في شرايط الاجتهاد لا تفيد لهم الا مع ظنية دلالتها واختلافها وتعارضها
وعدم المناص عن تلك الاختلافات الا بالظنون الاجتهادية لاختلاف الاخبار الواردة

في نفي الاخباريين الاجتهاد والافتاء والتقليد

والاعتراض عليهم

فالعلاج

في العلاج ايض بحيث لا يمكن الجمع بينها بنوع يدل عليه دليل قطعي ويدل على جواز الافتاء والتقليد
مضافا الى البراهين العقلية المتقدمة والادلة الايات والاخبار مثل اية النفر وقوله تع
فاسئلوا اهل الذكر وقول الصادق ع لابان بن تغلب افت وعليكم بفلان وفلان وخذوا معالم دينكم من فلان والطريقة المستمرة في الاعصار السابقة الى زمان الائمة من
رجوع النسوان والعوام الى قول العلماء من دون ان ينقلوا لهم متن الحديث وكيف يمكن
فهم الحديث للعجمي القح ومن اين ينفع ترجمة العالم له الا مع اعتماد العامي على فهمه واجتهاده
في فهم معناه الى غير ذلك من المفاسد التي لا تعد ولا تحصى فيما ذكروه وقد مر بعض
الوقت² كلماتهم في مسئلة البحث عن مخصص العام وسيجيء بعض منها في شرايط الاجتهاد والحق ان العمر
اشرف من ان يصرف في ذكرها وذكر الجواب عنها ولذلك طوى فحول العلماء ذكر كلماتهم
في كتب الاصول ولم يتعرضوا لذكرها وذكرنا منها ولما شاع في الاعصار المتاخرة هذه
الطريقة وتكلم بعض اصحابنا في بعضها لم نخل هذا الكتاب من الاشارة الى بعض كلماتهم
ودفعها والخبير البصير يكفيه ما لاحظه اذ كرنا في هذا الكتاب عما لم نذكره لتشكل العصمة
في كل باب فانه ولي الخبير والصواب قانون اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد وتحقيق
القول فيه يتوقف على بيان مقدمة وهي ان جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع الى
المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين والمذهب لا من اصول الفقه ولا من
الطاعة² فروعه فهو يجري مجرى وجوب الامام لانه لا مناص عن لزوم معرفة الحجة بعد غيبة الامام من
هو ولا دخل لذلك في مسائل الفروع فان المراد بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل
بلا واسطة وتسمى الاحكام العملية ايض ومقابلها الاصول وهو الاعتقادات التي لا تعلق
بالتكليف بلا واسطة وان كان لها تعلق بها في الجملة ولا في مسائل اصول الفقه ولذلك
جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم
باحكام الشرع في غير حضرة الامام من مسائل اصول الدين والمذهب التي تثبت بالعقل والنقل
ايض مثل المعاد ومثل وجوب الامام بعد النبي للرعية ونحوهما فكما لا بد للمكلف الاعتقاد
بمتابعة الامام اما بالعقل او بالنقل او بالنص فكذا لا بد من الاعتقاد بوجوب متابعة العالم

في جواز التجزي

² فانها الباحثة عن عوارض الادلة وليس ذلك من عوارض الادلة ايض كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايض ليس من مسائل اصول الفقه

بعد فقد الامام اما بالعقل او بالنقل وهذا حال عدم حضور الامام سواء كان في حال الحضور وظهوره او في حال غيبته المنقطعة اما بالعقل فلان كل من يدخل في اهل ديننا مثلا يعلم بالضرورة من شرع نبينا ان له احكاما كثيرة في كل شيء على سبيل الاجمال وان التكليف باق لم ينقطع وانه لا بد من ان يعلم هذه الاحكام على سبيل التفصيل يمكن الرجوع اليه لئلا يلزم التكليف بالمحال وليس ذلك الا في جملة العلماء واما النقل فلكل ما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذكر وما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم في الاحكام مع بقاء شركتنا مع الحاضرين في التكليف بقي الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه ولا ريب ان العالم باحكامهم على سبيل القطع اجمعها داخل فيه وكذلك الظان بها ظنا من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد ايضا داخل فيه سواء كان في حال ظهور الامام او غيبته المنقطعة ولا ريب ولا شك في جواز اخذ الاحكام منه اذا كان عالما بكل الاحكام او ظانا بها على الوجه المذكور وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل وكذلك اذا كان عالما بالبعض على سبيل القطع في خصوص ما علمه واما جوازه عن الظان ببعضها من الطرق الصحيحة على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى بالمتجزي وعن الظان ببعضها او كلها من غير جهة الطرق الصحيحة كما لم اخز غير البالغ درجة الاجتهاد وليس له من العلم حظ الا التقليد لمجتهد او غير مجتهد ففيهما خلاف واشكال فههنا مقامان الاول انه هل يجوز الاخذ من غير المجتهد كالعامي البحت او من هو ادنى درجة منه ولكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ام لا الثاني هل يصح الرجوع الى المتجزي ام لا وهل يجوز للمتجزي خروج عن مذهب الامامية وذهاب الى القول بجواز التكليف بما لا يطاق ومن جوز الرجوع الى غيره ان اراد ذلك مع تفطنه لاحتمال بطلان ما ارتكبه من الاخذ عن غير المجتهد واحتمال وجوب الاخذ عن المجتهد فهو خروج عن مقتضى الدليل وتقصير في حق التكليف اذ كما ان غير الغافل اذا تفطن لوجوب القول بالخليفة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وتفطن للاختلاف او للزوم معرفة حال الامام وانه لا بد من اتصافه بوصف يمتاز به عما عداه وقصر في الاجتهاد في تعيينه واكتفى بتقليد ابيه او استاده او غيرهما فهو مؤاخذ ومعاقب فكذلك ما نحن فيه لا بد ان يتفحص ويتامل ان ما يعلم ثبوته اجمالا بضرورة الدين ويعلم انه يجب عليه اتيانه والامتثال

العلم بطلبه ام لا اجمالا العمق فيهما ان من اوجب الرجوع الى المجتهد المطلق ان اراد مطلقا حتى على الغافل

به من ذا الذي

به من ذا الذي يجب ان يرجع اليه في بيان تفاصيلها واما الغافل عن لزوم التامل في المرجع المطاع الذي يعتقد انه لا امام الا من قال لواه باتباعه ولا يختلج بباله احتمال سواه ولا يبلغ فطانته فوق ذلك وكذلك من يعتقد ان احكام الدين هو ما علمه ابوه وامه ولا يختلج بباله احتمال سواه كالاطفال في اوائل البلوغ سيما اطفال العوام بل وفي اكثر رجالهم فهم مندرجون في عنوان الغافل وتكليف الغافل قبيح فالعبادات الصادرة منهم ان وافق الواقع ونفس الامر فلا قضاء عليهم ايضا لان الامر يقتضي الاجزاء وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك بل ولو لم يعلم مطابقته للواقع ايضا بل ولو علم عدم مطابقته للواقع ايضا لعين ما ذكر واما من تفطن وقصر فهو معاقب وان طابق عبادته للواقع واما القضاء ففيما لم يطابق الواقع فلا اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها الظاهر ايضا وجوب القضاء انما الاشكال في صورة المطابقة ولا يبعد القول بوجوب القضاء لعدم قصد التقرب في هذه العبادة فتكون باطلة في قول مشهور علمائنا من بطلان عبادة من لم ياخذ من المجتهد ولو طابق الواقع لا بد ان ينزل على ذلك ولكن كلام كثير منهم مطلق ومرادهم من قولهم ان الجاهل معذور الا في مواضع خاصة هو الجاهل تفصيلا لا اجمالا ايضا لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد ومقلده بالاجماع وبقي الباقي لانا نقول ان الطفل في اول البلوغ لا يمكنه معرفة وجوب الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد وشرائطه غالبا ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ سلمنا لكن يمكن في حقه ان لا يتفطن لذلك وكان غافلا عن وجوب تحصيل ذلك ولم يظهر له ما يوجب تزلزل العقد بسبب حسن ظنه بوالديه او بمعلمه ان العبادات والاحكام انما هي ما يعلمه هؤلاء وعلموها اياه سيما اذا كان ابواه من العلماء في الجملة وان لم يكن له قوة الاستنباط ولم يكن اقلا عن مجتهد ومقلد الفقه فهذا الطفل الغافل الذي لا يختلج بباله احتمال ان المعصوم عن ذلك ان يعذبه الله على ترك التقليد وعلى فعل العبادات على النهج الذي علمه هؤلاء فان قلت لا يوجد هذا الفرض قلنا منع هذا الموضوع ومع تسليمك للكبرى فلا يضرنا القدح في الصغرى لانها وجدانية مع ان انكار ذلك مكابرة ومخالفة للحس والبداهة ثم اذا صار الطفل اكبر قليلا وزاد

كلامنا علي

الطلاعه ومعرفته بسبب مباشرة الناس وملاقاته لمن هو اعلم من هؤلاء وراى فحا الفتر من هو اعلم من
هؤلاء ايام يرتفع ظنه السابق ويميل الى ما مال اليه هؤلاء ويعتقد ان الشريعة انما هو ذلك لا
ما علمه هؤلاء الاولون وفى هذه المرتبة ايضا غافل عن احتمال ان يكون التكليف غير ذلك
وعن احتمال ان يوجد شخص اعلم من هذا الاعلم وتكليفه هو العمل بظنه الذى اطمئن به الى ان
يعثر على المفتى فالكل والمجتهد المطلق ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقلد لا ما فى المجتهد
المصطلح الذى هو مقابل الاخبارى فان العالم الاخبارى ايضا مجتهد بهذا المعنى والحاصل
ان المراد من المجتهد فى هذا المقام هو البصير الذى يجوز الرجوع اليه ثم اذا تدرج الى ان يحصل
له العلم وقوة فهم الادلة فى الجملة فيظهر له ان الطريق انما هو الاستنباط عن الادلة و تحصيل
ما هو مراد الشارع من تلك الادلة ثم ان فى هذه المرحلة عرضا عريضا من ان المعتبر هنا هل
هو مجرد الظن الحاصل من الدليل على اى نحو يكون او لا بد ان يكون على وفق قواعد المجتهدين
او على وفق قواعد الاخباريين وهل يكفى التجزى فى الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا
وهل يشترط فى الاجتهاد جميع الشرايط التى سنذكرها او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط
الاول او يجب التكرير فى كل واقعة وهل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول الظن او لا بد من تحصيل
الظن القوى فكل هذه المراتب من مراتب الظنون ولا سبيل الى العلم فى اكثرها فان قولنا ان البرهان
القاطع انما دل على حجية ظن المجتهد المطلق وغيره داخل فى الظن المحرم الممنوع منه سقط من
الكلام اذ قد اثبتنا ان الاصليين انسدا دباب العلم هو العمل بالظن الى ان يثبت المخرج
منه وقد ظهر بما ذكرنا صعوبة بيان القدر المجمع عليه من المجتهد المطلق فان كل واحد من
الاخباريين والمجتهدين يغالط صاحبه فى الطريقة والقول باخراج الاخباريين من زمرة العلماء
ايضا سقط من الكلام فهل تجد من نفسك الرخصة فى ان تقول مثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ
محمد بن الحسن بن الحر العاملى ليس حقيقا لان يقلد ولا يجوز الاستفتاء منه ولا يجوز العمل برأيه
لانه اخبارى وتقول ان من هو على الاطلاق الحسن بن يوسف بن مطهر الحلى ليس اهلا لذلك
فظهر ان المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود فى ضمن احد افراده المبهم عندنا او تعيينه
ليس الا باجتهادنا وظننا فاين المجمع عليه حتى نتكل عليه ويبقى المجتهد بالاصطلاح المتأخر والاخبارى

والمجزى

والمتجزى كلها داخلة تحت دليل جواز العمل بالظن مع ان غاية ما يثبت على هذا الشخص الاجماع
على جواز العمل بظن المجتهد فى الكل وهو فى غيره متأمل وذلك لا يوجب تعيين العمل على الاول
وحكمه بحرمة غيره والاصل ينفى تعيين الوجوب والذى ثبت اشتغال الذمة به هو وجوب
ان لا يترك مقتضى كليهما معا لا وجوب احدهما المعين عند الله المبهم عنده مع عدم العلم
بتعيينه كما اشرنا فى مباحث الاصل والاستصحاب فراجع وتأمل ثم نزل هكذا الى ان يصل الى
الطفل فى اول البلوغ ومما ذكرنا يظهر انه يجوز ان يبقى ظن المتجزى بحاله مع مخالفة المجتهد
المطلق لرأيه ثم اعلم ان مراتب الظنون المذكورة مختلفة فى ان صاحبها قد يتفطن لكونه
ظنا وقد لا يتفطن ويحسبه علما بسبب اطمينانه الحاصل له وذلك لا ينافى كونه ظنا اذ ليس
كل احد واجدا لشئ عالما بذلك بل قد نعلم شيئا ولا نعلم انا نعلمه فلا ينافى ما ذكرنا عدم
تفرقة الطفل فى اول البلوغ مثلا بين الظن والعلم واعلم ايضا ان لكل مرتبة من تلك المراتب
مدركا هو دليل الحكم ودليل على جواز العمل به كما هو الشأن فى القطعيات ايضا فمدرك الطفل
فى تكليفه هو قول ابيه وامه او معلمه ودليله على حجية ذلك عليه هو ما استحسنه من انه اكبر
منه واقرب الى الشرع واسن منه فلا بد ان يكون مطلعا على الشرع وهكذا دليل من ترقى
عن هذه المرتبة بالنسبة الى معلمه الاعلم وهكذا الى ان يحصل له قوة الاستنباط فمدركه هو
ادلة الفقه ودليله على الحجية هو كبروية الكلية الثابتة بالدليل مثل الاجماع او لزوم التكليف
بما لا يطاق لولاه لبقاء التكليف وسد باب العلم عليه الا من هذه الجهة ولا فرق فى ان
الدليل على حجية الاستنباط من المدرك وانه يجوز له الاستنباط مما لا بد منه بين المجتهد
وغيره والمتجزى وغيره فنقول ان جواز عمل المجتهد المطلق برأيه فى كل واحد من المسائل
موقوف على جواز اجتهاده فى المسائل وجواز اجتهاده موقوف على جواز اجتهاده فى انه   فى المسائل
يجوز له الاجتهاد فى المسائل ام لا وكذا المتجزى جواز العمل على اجتهاده فى شخص مسئلة احاط
بمداركها موقوف على جواز اجتهاده فى جنس المسائل التى احاط بمداركها وهو موقوف
على جواز اجتهاده فى انه يجوز له الاجتهاد وهكذا ننزل الى الطفل والحاصل انا نقول
لا بد ان يكون كل واحد من المكلفين اخذا تكليفه بالاستدلال فى حجية المدرك فان امكن

تحصيل العلم في الاستدلال فالمطلوب هو العلم والا فهو الظن فعلى هذا فكما ان المجتهد المطلق يستدل
على جزئيات المسائل بظنه في كل واحد منها وعلى حجية ظنه في كل واحد منها بكبرويته الكلية المأخوذة
من الادلة المتقدمة والمقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول المجتهد وعلى حجية قول مجتهده بكبرويته
الكلية فكذا الطفل يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا وعلى حجية قول ابيه بما ذكر من الاستدلال
وكما ان المقلد لا بد ان يجتهد في تحصيل المجتهد ويكفي الظن في تعيينه مع فقدان الطريق الى
العلم فكذا الطفل يجتهد بفهمه في تعيين المعول والمرجع وكما ان تشكيك المشكك بان المجتهد
المقلد غير لايق للاتباع يوجب تزلزل المقلد عن الطمأنينة ويجب عليه التفحص والتفتيش والاجتهاد
ثانيا لتحصيل مجتهد اخر وابطال تشكيك المشكك فكذا حال الطفل وكما ان استفراغ الوسع
معتبر في تحصيل المجتهد ولا يجوز على المقلد العارف المسامحة في ذلك فكذا الطفل ومن في حكمه
من العوام اذا شكك له مشكك بان يقول ان اباك لا يليق بالتقليد او يجب عليك معرفة الاحكام
وتحصيلها من مجتهد مقبول فيتزلزل الطمأنينة ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن بلا
تفحص عن ظنه كما ان المجتهد بعد ما استفرغ وسعه واستقر ظنه بحكم فاخبره معتمد من العلماء ان في
الكتاب الفلاني حديثا صحيحا يدل على خلاف ما ذكرت وان فلانا ادعى الاجماع في الكتاب
الفلاني على خلاف ما ذكرت فيتزلزل ولا يجوز له العمل حتى يتفحص ويتأمل في ذلك ثم يعمل
على ما امضاه وامّا تفصيل الكلام في المقام الاول فهو ان المشهور بين فقهائنا ان الناس
في غير زمان حضور الامام صنفان اما مجتهد او مقلد ولم يكن من احد الصنفين كان ماثوما
بالخلاف وان اصاب الواقع ويؤدى هذا المؤدى قولهم ان الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور
وذهب جماعة من المتاخرين منهم المحقق الاردبيلي ره الى ثبوت الواسطة ومعذورية الجاهل
وصحة عباداته اذا وافق الواقع حجة المشهور ان التكاليف ثابتة بالضرورة وسبيل العلم اليها
مسدود ولا دليل على العمل بالظن الا ظن المجتهد لقضاء الاجماع والضرورة بذلك والمقلد
للزوم اختلال نظام العالم لو اوجبنا الاجتهاد على الجميع وفيه ان وجوب الرجوع الى المجتهد
ان اريد بالنسبة الى من تفطن بوجوب المعرفة ولم يقصر بطنه على الاكتفاء على من هو دون
المجتهد فمسلم وان اريد مطلقا فممنوع لان الغافل عن هذا المقام من وجوب المعرفة الذي

اوجب معرفة

اوجب معرفة ان ما يفعله ابوه او امه هو ما لا يحتمل البطلان وليس الصلوة مثلا غير ما يفعلانه ولا
تزلزل في خاطره في هذا المعنى كيف يكلف بالرجوع الى المجتهد ومعرفة المجتهد وتعيينه وهل
هذا الا التكليف بما لا يطاق ولذلك يكتفى فيمن بلغ فطنته الى لزوم الرجوع الى المجتهد بحصول
ظنه بان هذا الشخص مجتهد ويكفيه ذلك وان اتفق في الواقع كونه غير مجتهد وهل ذلك الا
لان تكليفه ازيد من ذلك تكليف بما لا يطاق اما لاجل انه غافل عن احتمال ان يكون شخص
افضل من ذلك او عن احتمال ان يكون ذلك قاصرا عن رتبة الاجتهاد واما لاجل انه جاهل
بحقيقة الاجتهاد فما الفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه من الطفل في اول بلوغه على الفرض الذي
ذكرنا في تعيينه اباه وامه للرجوع اليه مثل هذا المقلد في تعيين مجتهده واحتجوا ايضا بالاخبار
الدالة على الرجوع الى العلماء مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها وبمثل قوله تعالى فاسألوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون وبمثل الاخبار الحاكية ان اصحاب الائمة اذا كانوا يسألونهم عمن
ناخذ معالم ديننا كانوا يقولون عن زرارة او يونس بن عبد الرحمن مثلا ولم يجوزوا
الرجوع الى غيرهم بل انهم نهوا عن تقليد العالم المتابع لهواه فضلا عن غير العالم وامروا
بالرجوع الى العادل الزاهد ونحو ذلك وفيه ان هذه كلها خطابات متعلقة بمن يفهم
ذلك ويتفطن له ويطلع على هذه المضامين وكون الغافلين والجاهلين رأسا الغير
المتفطنين لا زيد مما بلغهم بديهة الذي يفعله الناس او ابوهم وانهم مخاطبين بهذه
الخطابات اول الكلام واما العارفون بذلك المستمعون لهذه الخطابات والمتفطنون
لوجود هذه الخطابات واحتمالها يحصل لهم التزلزل في اعتقادهم فنحن نقول ايضا
انهم لو قصروا في تحصيل ما يجب عليهم لكانوا معاقبين ولكان طاعاتهم غير مقبولة واحتجّ الاخرون
بالاصل وصعوبة حصول العلم بالمجتهد وشرايطه وعدم التنبه مع الاشكال في معنى العدالة
والكاشف عنها والمثبت لها للاطفال في اول البلوغ وللنسوان بل لكثير من العوام وفيه
انهم ان ارادوا بذلك الغافل المرة او العاجز عن ادراك ما ذكر كما هو غالب الوجود في
المذكورين فهو كما ذكروه والاصل والعسر والحرج لتكليف ما لا يطاق كلها دليل على ذلك
ولكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما كان موافقا لنفس الامر لا دليل عليه اذ هؤلاء ليس تكليفهم

معتقدهم

الآن فهو ولذلك لا يشترط في صحة صلوة المجتهد موافقة صلوته لنفس الامر ويظهر مما ذكرنا من
عدم الفرق من بعض كلمات هؤلاء ايضا كما سنشير اليه وان كان صريح كلام المحقق الاردبيلي اعتبار
الموافقة لنفس الامر واما مع عدم التفطن والامكان فلا يتم الاصل للعلم باشتغال الذمة وامكان
التحصيل لان العلم الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيل كما في امثال المقام بتكليف المولى عبده
بالعمل بالطومار المعهود ولا حرج فيه يوجب سقوط التكليف واحتجوا ايضا بان المامور به هو
نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من المجتهدين غير داخل في حقيقتها فمتى وجدت في الخارج
يحصل الامتثال والاصل عدم مدخلية كونها ماخوذة منهم في ماهية العبادات وكلامهم
هذا يقتضي كفاية ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى بظن او تقليد من
لا يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم وقد يقيد بعدم العلم بنهيه عن ذلك حين الفعل اقول
لا مناص في صحة العبادات من قصد الامتثال كما حققناه سابقا في محله وهو المراد من
قصد التقرب ولا يتحقق الامتثال الا مع معرفة كون ذلك الفعل هو ما امر به الامر فاذا لم — قصد
يعرف ذلك فكيف يقصد به التقرب وهذا هو الفارق بين الواجبات التوقيفية والواجبات
التوصلية كما بيناه سابقا فان اعتبر هؤلاء مجرد الموافقة وان كان المصلي عالما بوجوب
التحصيل ومقصرا في ذلك فهو باطل لعدم تحقق الامتثال العرفي للزوم الجزم بالاطاعة والفرض
انه مع العلم بوجوب التحصيل لا يبقى الاطمينان بظنه وتقليده فهو في الحقيقة ليس بظن كما اشرنا
سابقا والحاصل ان الامتثال العرفي لا يحصل الا بقصد الامتثال وقصد الامتثال بالفعل
لا يتم الا بمعرفة ان الفعل هو نفس الفعل المامور به والمفروض انه لا يعلم ذلك لعلمه بوجوب التحصيل
وعدم علمه بان ذلك هو المامور به بل ولا الظن ايضا كما اشرنا ولو فرض حصول الظن فلا حجية فيه
مع الاحتمال الظاهر كما اشرنا في المجتهد اذا اخبره عدل بوجود معارض لم يعثر عليه المجتهد و
يدل على ذلك ايضا قولهم ع لا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات وغيرهما وان اعتبروه
بشرط ان لا يتفطن المكلف لوجوب التحصيل ولا يحصل له العلم بذلك ففيه ان اعتبار الموافقة
هنا لا دليل عليه لان التكليف بالموافقة تكليف بما لا يطاق فليس ذلك تكليفا له فكيف
يطلب منه مع انه لا معنى لحصول الموافقة لنفس الامر ولا يظهر ان المراد منه هو حكم الله الواقعي الذي

لا يطلع

لا يطلع عليه احد الا الله او ما وافق رأي المجتهد الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين و
ما الدليل على ذلك كله وما المبين والمميز له وحكم المجتهد بعد الاطلاع بالموافقة وعدم الموافقة
اي فائدة فيه لما فعله قبل ذلك اللهم الا ان يقال المراد الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع
ذلك رأي المجتهد الذي يقلده بعد المعرفة فيحكم بانه فات منه الصلوة او لم يفت وانت خبير
بان الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف ح مكلفا بشيء ثم فات منه وهو اول
الكلام ولزوم القضاء على النائم والساهي انما خرج بدليل وهو النص وما يوضح الفرق بان — قوله دام ظله الفرق اه للسيد صدر الدين
مقتضى القول بعدم جواز الترجيح بلا مرجح ان يكون لخصوصية الهيئة الصادرة من الشارع
مدخلية في تكميل النفس وحصول القرب الذي هو المطلوب من المامور به مع المخالفة لا يحصل
ذلك كما في تركيب الادوية عند اطباء الابدان ففيه مع ان تلك الهيئة المخترعة كما انه لا يجوز
انتقاصها عما ركبه عليه اطباء الاديان ويرتفع خاصيتها بذلك فكذلك لا يجوز خلوها عن قصد
التقرب والامتثال الذي هو من كيفيات هذا التركيب وشرائطه ومنع اشتراطه مكابرة
كما يشهد به العرف والعادة والعقل والنقل انه يرد عليه انك ما تقول في مؤدى ظنون المجتهدين
في المسائل المختلف فيها هل التركيب واحد في نفس الامر او مختلف يجوز كلها بمقتضى تعدد الآراء
او غير الموافق كبدل الادوية فان كان واحدا فيرد ما ذكرت على المجتهدين ايضا وان كان — بدل الموافق م
مختلفا فيرد عليه بان الفرق بين المجتهد وغيره وما الذي جوز ذلك في المجتهدين ولم — الدليل م
يجوزه في غيرهم فهل دليل جواز عمل المجتهد برأيه وجواز تقليد الغير اياه الا لزوم تكليف ما
لا يطاق لولاه وقد عرفت انه موجود في غير المقصر الجاهل الغافل ايضا كما بيناه مع ان نية
القربة قد يكون فيه اكمل من الذي علم وجوب التحصيل واكتفى بظن المعلوم بل وهم واتفق
موافقته للواقع وبالجملة الفرق بين الموافقة للواقع وغيره في الثواب والعقاب والمدح
والذم وغيرها خلاف طريقة العدل كما اشار اليه بعض المحققين قال ان احد الجاهلين
بوجوب معرفة الوقت ان صلى في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخ اما ان يستحقا العقاب
او لم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول ثبت المط لان استحقاق
العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني لزم خروج الواجب عن

كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب يجري الكلام في واحد واحد من افعال الصلوة ويفضي الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذه مفسدة واضحة لا يشرع لاحد الاجتراء عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحدهما فيه ضرب من التامل والسعي وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح او الذم مما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية في كل زمان اقول ولا بد من حمل كلام هذا المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة الصلوة بشرايطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن مع التقصير فيه واما الغافل فلا بد ان يختار فيه الشق الثاني واجاب بعض الافاضل باختيار (وهو السيد صدر الدين) الشق الثاني لو كان غافلا عن وجوب مراعاة الوقت وجاهلا بوجوب معرفة الصلوة بشرايطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن واما مع فرض العلم بوجوب المعرفة المذكورة فنقول ان الذي فعل في الوقت ح معاقب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها وليس التحصيل والمعرفة من شرايطها بل هو واجب على حدة واما الاخر فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة لعلمه بانه يجب عليه السعي ليعلم الشرايط ويأتي بالصلوة التامة فترك السعي واستمر جهله فلم يأت بها مطابقة للواقع ودفع لزوم كون الامر الاتفاقي موردا للمدح والذم بانا نقول ان المدح على فعل الصلوة الناشي عن العلم ولم نقل بان الذي فعل في الوقت مستحق للمدح بفعله في الوقت بل نقول بانه لا عقاب عليه لترك مراعاة الوقت من جهة جهله بها ولا ملازمة بين كون شيء غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للمدح حتى يكون كل من لم يستحق العقاب على شيء يستحق المدح عليه كما في كل تارك الزنا لغير الله فغاية الامر ان يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلي فيه اقل ثوابا من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان الثاني تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد اقول وفيه مع ما فيه مما عرفت يظهر من التامل فيما تقدم ان هذا بعينه الخروج عن قواعد العدل فان الاول لم يصدر منه شيء ازيد من وقوع الفعل في الوقت اتفاقا وفي الثاني متساويان فدرء العذاب عن احدهما دون الاخر خروج عن العدل وكذا حصول المدح لاحدهما على افعال الصلوة دون الاخر مع ان ما ادوا الطاعة

عن الرجحان

عن الرجحان واستحقاق المدح ايضا غير معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل الصلوة في الوقت وقد احتجوا ايضا بالاخبار الدالة على رفع الكلفة والعقاب عما لا نعلم مثل قوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقوله من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وقوله وضع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون ونحو ذلك وفيه ان مدلول هذه الاخبار فيما جهلوه اجمالا وتفصيلا ولم يتفطنوا لوجوب معرفته او غفلوا عنه بعد التفحص والتفتيش ايضا واضح ومسلم لا غبار فيه واما فيما علم اجمالا او وجوب المعرفة فيه وحصل احتمال الظلم بوجوب الطلب بالنسبة الى بعض ما لا نعلمه فلا يصدق مدلولها لحصول العلم في الجملة وان لم يكن تفصيلا ولذلك ترى الفقهاء لا يتمسكون بعموم هذه الاخبار بعد قولهم بالعمل باصل البراءة والعمل باصل البراءة عندهم مشروط بالتفحص عن الادلة بقدر الوسع ومع حصول الظن بعدمها لا يعملون بمقتضاها لحصول العلم الاجمالي لهم باختلاف الادلة وتعارضها واشتغال الذمة بشيء غير مبين والحاصل ان بعد حصول العلم الاجمالي والتفطن لوجوب تحصيل المعرفة بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل باي ظن يحصل ما لم يطمئن اليه النفس بحيث لم يبق له تزلزل في نفس الامر ويدل على ذلك ايضا روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي عبيدة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن امرأة تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول مقيما معها في المصر التي هي فيه تصل اليه او يصل اليها فان عليها ما على الزاني المحصن الرجم الان قال فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال اليس هي في دار الهجرة قلت بلى قال فما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المرأة المسلمة لا يحل لها ان تتزوج زوجين قال ولو ان المرأة اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت ان الذي فعلت حرام ولم يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود وكذا في الكافي وايضا في الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابي ايوب عن يزيد الكناسي قال سألت ابا جعفر ع عن امرأة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت في عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم وان كانت تزوجت في عدة ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها حد الزاني

عن المحصن الحان قال قلت أرأيت إن كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امرأة اليوم من
نساء المسلمين إلا وهي تعلم أن عليها عدة في طلاق أو موت ولقد كن نساء الجاهلية يعرفن
ذلك قلت فإن كانت تعلم أن عليها عدة ولا تدري كم هي فقال إذا علمت أن عليها العدة
لزمتها الحجة فتسأل حتى تعلم وهكذا أيضا في الكافي والفقيه وما رواه المشايخ الثلاثة في كتبهم
وسند بعضها معتبر عن الصادق ع أن رجلا جاء إليه فقال له ع إن لي جيرانا لهم جوار يتغنين
ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فأطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال له لا تفعل فقال
والله ما هو شيء آتيه برجلي إنما هو سماع أسمعه بأذني فقال الصادق ع أما سمعت الله يقول اسمعه
إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا فقال الرجل كأني لم أسمع بهذه
الآية من كتاب الله من عربي ولا عجمي لا جرم أني قد تركتها وأني أستغفر الله فقال له الصادق ع
قم واغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على أمر عظيم ما كان أسوء حالك لو مت على
ذلك استغفر الله واسئله التوبة من كل ما يكره فإنه لا يكره إلا القبيح فالقبيح دعه لأهله
فإن لكل أهلا إلى غير ذلك من الأخبار مثل ما دل على أنه لا ينفع الطاعة إلا بولاية ولي الله
وأن يكون جميع أعمال العبد بدلالته إليه ومثل ما ورد أنه لا عمل إلا بالفقه والمعرفة والعلم
وإصابة السنة ويؤيده الخبر المشهور أن القضاة أربعة والناجي منها واحد والباقي في النار
فإن هذه الأخبار تدل على أن العلم الإجمالي كاف في التكليف بالتفصيل وتاركه معذب
والمراد بالخبر الأخير الدلالة إلى العمل على حسب فهم المكلف وكذا إصابة السنة وإلا
فيلزم تكليفنا لا يطاق لو أريد ذلك على سبيل العموم ولزوم تكليفنا لا يطاق في الغافل
والجاهل إنما هو المخصص لكل ما يمكن أن يستدل به من العمومات والإطلاقات لو سلم
عمومها ودلالتها لأن الظن لا يعارض القطع واحتجوا أيضا بروايات مثل ما ورد في حكاية الظني القطعي
عمار أنه أصابته جنابة فتمعك في التراب فقال رسول الله ص كذلك يتمرغ الحمار أفلا صنعت
كذا فعلمه التيمم ومثل ما ورد في حكاية براء بن معرور حيث تطهر بالماء وصار بهذا ممدوحا
مع أنه لم يأخذ من الشارع ونحو ذلك وفيه أن هذه الأخبار ليست باقية على ظاهرها ولا بد
من تأويلها لمخالفتها للدليل القطعي فيمن يمكن من التحصيل وتفطن لوجوب معرفة الأحكام

بالتفصيل

بالتفصيل فالتنديم والتوبيخ على عمار إنما يوجه إلى تقصيره في عدم السؤال حتى يفعل صحيحا وإن
فرض أن عمارا كان جاهلا بلزوم السؤال وغافلا عن حقيقة الحال وغاديا عن العلم بالتفصيل
والإجمال فالرواية دليل على جواز عقابه فنطرح ونحن لا نتحاشى عنه مع أن احتمال هذا
اللفظ وما في معناه شايع في العرف في إرادة بيان ما هو حقيق بأن يفعل وإلا فلا معنى
للتنديم والتوبيخ على الجاهل والغافل وأما الحكاية الأخرى فيظهر عنه بملاحظة ذلك الجواب م
فإن اتفاق مطابقة وروده الشرع على مقتضى فعله يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات ووجود
المصلحة فيه وإن كان مقصودهم من ذلك التنظيف لا التطهير الشرعي وإن ظهر ثم أديتهم إلى
هذا الاختيار باعتقاد أنه حكم الله مع تقصيرهم في تحصيل المعرفة فصاروا ممدوحين بهذا عدم م
الفعل المطابقة للمصلحة الواقعية وكذا يظهر الجواب أيضا لو استدل بمثل ما رواه الكليني
في الكافي عن محمد بن عبد الله بن عطا قال قلت لأبي جعفر ع رجلان من أهل الكوفة أخذا
فقيل لهما ابرءا من أمير المؤمنين فبرأ واحد منهما وأبى الآخر فخلي سبيل الذي برأ وقتل
الآخر فقال ع أما الذي برأ فرجل فقيه في دينه وأما الذي لم يبرأ فرجل تعجل إلى الجنة
فإن الظاهر أن الذي لم يبرأ كان جاهلا بوجوب التقية ووجه دخوله الجنة أنه غير مقصر
في ذلك لعدم تفطنه وفذلكة الكلام أن الثواب والعقاب على الفعل والترك إنما
يتبع العلم والجهل مع عدم التقصير فدعوى كون من قلد غير من هو أهل للتقليد في الأحكام
الشرعية معاقبا ما ثوما مطلقا شطط من الكلام ومدعي ذلك إما لا بد له من القول بجواز
تكليف الغافل أو دعوى عدم إمكان حصول هذا الفرد أما الأول فلا خفاء في قبحه
الأشاعرة مع نفيهم للقبح العقلي لم يجوزوه وأما الثاني فهو يرجع إلى النزاع في الصغرى
ونحن نتكلم على فرض ثبوتها فلا يجب علينا مع أن هذه الدعوى ليست إلا مكابرة إذ نحن نشاهد
الفضلاء الفحول والمجتهدين في المعقول والمنقول ربما غفلوا عما يلزمهم معرفته في الفروع
والأصول فضلا عن الأطفال والنسوان وضعفاء العقول وكثيرا ما رأينا الصلحاء الذين
ليس همهم إلا معرفة الدين وتحصيل الشرائع باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والتردد
في أبواب الفقهاء والمسألة عن مسائل صلواتهم وطهاراتهم وصيامهم ثم ظهر لهم أنهم غفلوا عن

السؤال عن بعض ما هو واجبات عباداتهم وكانوا يعلمون بشيء من احكامها على سبيل الظن بصحته
من دون اخذ من العالم لاجل عدم تفطنه بالسؤال وغفلته من حقيقة الحال وربما كان
مخالفا لرأي مجتهد ايض فكيف يدعى عدم تحقق فرض الغفلة الا ترى انهم لا يحكمون بكفر
منكر الضروريات اذا امكن في حقه الشبهة فاذا جوزنا الشبهة في الضروريات فكيف لا يجوز
الغفلة في النظريات والامور الخفية نعم الغفلة في الامور العامة البلوى لمن زاول
الشريعة وخالط اهلها بعيد سيما اذا نبه عليه مضافا الى عموم البلوى كما اشير
اليه في الروايات مثل صحيحة ابي عبيدة ورواية يزيد الكناسي المتقدمتين فان امرأة عرفت
ان عليها التربص بعد الطلاق بزمان مجهول لها مقداره حتى تحل لزوج اخر فكيف يجوز لها
التزويج باعتذارها باني لم اعرف مقدار الزمان بل يجب عليها السؤال لحصول العلم
بالتكليف على الاجمال ولو فرض وجود امرأة لم يقرع سمعها لزوم العدة فلا ريب انها معذورة
وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب ان اكثر الاطفال في اوائل البلوغ وكثيرا من النسوان
والعوام في غالب احكامهم ملحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين
من جهة العقل بل قد عرفت ان الغفلة قد تحصل للعلماء والفضلاء ايض فالنزاع بين
مشهور علمائنا والمحقق الاردبيلي ره وموافقيه لا بد ان يكون فيمن حصل له العلم بالاجمال
وتفطن بوجوب التحصيل لكنه قصر في تحصيله وعمل بمقتضى ما اخذه ممن لم يكن اهلا للفتوى
وحيقا بالتقليد او بظنه ولذلك شرطوا فيه موافقة الواقع وقد عرفت التحقيق وانه
ليس كما قالوه ثم ان قلت ان ما ذكرت يوجب سد ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
الا للمقصر المتقاعد عن التحصيل مع عدم علمه بوجوب المعرفة فلا يجب نهي الغافلين عن
الاعمال الشنيعة ولا امرهم بالعبادات الصحيحة فينتفي فائدة بعث الرسل وانزال الكتب
قلت ما ذكرته بعينه شبهة ترد على الله في اصل بعث الانبياء وانزال الكتب وتاسيس الاحكام
وحلها ان هذه الاحكام والآداب والاعمال لها آثار وثمرات وخواص بها يستكمل النفس
الانسان ويحصل له بسببها التقرب بالخالق المنان ولطف الله تعالى يقتضي التبليغ
ذلك بحسب وسع عباده ومقتضى طاقاتهم الا ترى ان الانبياء لم يقدروا في اوائل زمان بعثتهم

على تبليغ

على تبليغ جميع الاحكام الى جميع اهل العالم وخصوصيات المكلفين في كل واحد من البلاد
حكمته اقتضى تبليغ ذلك وتتميمه متدرجا ومن لم يكمل عليه الحجة ولم يتضح له المحجة منهم في زمانهم
فلا سبيل للمؤاخذة عليهم ومن قرع سمعه شيء من ذلك فيجب عليه التفحص عنه بمقدار بلوغ فطنته — بمقدار يصل فهمه الى وجوبه وكيفيته
الى كفايته ومع ذلك فلو فرض اطلاع النبي او من يقوم مقامه على غفلة خصوص شخص عما امر
به الخالق للارشاد والتعليم فيجب عليهما تعليمه وارشاده فكذلك الامرون بالمعروف و — تنبيهه
الناهون عن المنكر يجب عليهم تنبيه هؤلاء وارشادهم طريقة الحق لانه هو مقتضى اللطف
ولا يستلزم ذلك كون ترك الملتفت الطريقة وساوس غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده
معصية حتى يكون ردعه من باب النهي عن المنكر والحاصل ان مقتضى اللطف تبليغ العمل
الذي له خاصية واثر ذاتي لتحصيل الكمال وما يعمله ذلك المكلف بمقتضى وسعه وان
لم يكن عليه مؤاخذة ولكن لا يترتب على عمله الاثر الذي يترتب على العمل الصحيح الموافق لارادة
الشارع وان كان لا يخلو من اثر وثواب ايض لئلا يلزم الحيف والجور والفرق بين من اتى بالعمل
على حدوده ومن لم يأت بتمام حدوده مع اشتراكهما في عدم التقصير في التحصيل لا يوجب
الظلم والحيف انما يوجب الحيف والظلم ان قلنا بخلو عمل الناقص عن الاجر راسا ونحن لا
نقول به وينتهي الكلام في هذا المقام الى تفاوت الاستعدادات وتفاوت العمل بسبب
تفاوت الاستعداد وتفاوت الاجر لذلك لا يوجب ظلما والا فلا بد ان لا يتفاوت حال
المعصوم من حال مؤمن لم يقصر في تحصيل واجباته بحسب طاقته وهو كما ترى ولتفصيل هذا
الكلام محل اخر وينتهي الكلام فيه الى الخوض في لجج مسائل القدر وهو منهي عنه وما يتعلق من — لجج
المسئلة بما نحن فيه فالمقصود منه واضح هذا هو الكلام في الثواب والعقاب واما الكلام في الاعادة
والقضاء فهو مسئلة فقهية تابعة للكلام في مسئلة اصولية ويظهر لك حقيقة الحال فيما
بيناه في مسئلة ان الامر يقتضي الاجزاء ومسئلة ان القضاء ليس بتابع للاداء وقد عرفت
ان الحق ان القضاء انما يثبت بامر جديد فكلما لم يثبت فيه دليل على الوجوب فالاصل عدمه
والذي يمكن ان يصير قاعدة في المقام مع قطع النظر عن الادلة المختصة بالمقامات الخاصة
هو مثل ما ورد في صحيحة زرارة عن الباقر ع متى ما ذكرت صلوة فاتتك صليتها ولكن الاشكال — صلها

في فهم معنى الفوات وفي التفرقة بين مثل المجنون وفاقد الطهورين والحايض والناسي و
النايم حيث يحكم على بعض بالقضاء دون البعض ومنه يفرق بين فقد الشرط ووجود المانع
فعدم الفوت عن المجنون مثلا لعدم الشرط فلم يتعلق به شيء حتى يصدق الفوت وكذا فاقد
الطهور على القول به بخلاف النايم والناسي فان النوم والنسيان مانعان والشرط غير
مفقود وهو التكليف وهو تكلف واضح اذ ليس كون النوم مانعا مثلا باولى من كون اليقظة
شرطا وليس انتساب سقوط التكليف الى فقدان الشرط باولى من انتسابه الى وجود المانع
فكما ان الحايض يمكن ان يكون سقوط صلوته لاجل عدم الطهارة فيمكن ان يكون لاجل وجود
الحيض فالاولى الرجوع الى الفرع لفهم العرفي وان اطلاق الفوات في العرف ينزل على اي
شيء فما ثبت فيه الاطلاق فيحكم بالقضاء وما ثبت عدمه وما شك فيه فلا يثبت القضاء لا
يقال لا مدخل للعرف فيما هو من الاحكام الشرعية فان المدار في الاطاعة والامتثال على الظنون
كما يحكم به العقل والعادة فكما يحسن بل يجب على المسافر تهيئة السفر والملاقاة للعدو واخذ السلاح
مع احتمال الفوت قبل الاحتياج الى الاستعمال فكذلك للصحيح السالم العاقل المتفطن
التهيؤ للعبادة قبل الوقت فمن كان في نظر اهل العرف من المستعدين لتعلق التكليف به
ثم فات منه بمحض الاتفاق الفوت عليه كالنايم والناسي في الصلوة بخلاف الصغير والمجنون
ولذلك يتوقف في العرف للتاجر المالك للقنية الطالب للاسترباح اذا منع منه سفر علم ان
تكليفه ليس الا ذلك او ظن كذلك بحيث اطمأن به من دون تزلزل فيكون ذلك تكليفه واذا
اتى به على ما فهمه فيخرج عن عهدة تكليفه ولم يفت منه ما كان مكلفا به عرفا فما الدليل
على وجوب القضاء خارج الوقت كما ان المجتهد والمقلد له اذا ظهر لهما بعد الوقت خطاء
ما فعلاه في الوقت بحسب ظنهما وكما ان عدم مطابقة الواقع لا يضر بهما فلا يضر بالجاهل
ايضا واما الاعادة فالاظهر فيه ايضا العدم لان الامر يقتضي الاجزاء وكان مامورا بما فعل
وقد فعل والقول بانه مامور بذلك ما دام متصفا بصفة الجهل فهو دعوى خالية عن
الدليل بل الامر مطلق والامتثال يحصل بالمرة هذا واعلم ان الكلام فيما ذكرنا انما هو
في الواجبات والمحرمات والمباحات ونحوها دون مهية العبادات وكيفيتها واما الصحة و

الفساد

خاص فات منه هذا الرجع خلاف الفقير الذي لا شيء له فرجع الى ... عن فيه ونقول ان المكلف الذي استقر رأيه على طاعته

الفساد المترتبان على المعاملات والاسباب الشرعية كالعقود والجنايات ونحو ذلك فنقول
يترتب الاثار على الاسباب وان لم يكن المكلف عالما بترتبها ولا يتوقف الترتب بالعلم بان الشارع
رتب هذا على ذلك ومرادنا بالواجبات والمحرمات ايضا غير التوصليات والا فالواجبات
التوصلية ايضا لا يضر في ترتب الاثار عليها جهالة لزكوها عن الشارع فعليك بالتامل في مواقع
المسئلة والتميز والله الموفق واعلم ان الكلام في هذه المسئلة بالنظر الى الغافل والجاهل
الغير المقصر يظهر ثمرته في وجوب الاستغفار وعدمه ولزوم القضاء وعدمه واما بالنسبة الى الناس
عنها فمسئلة عقلية ثم يتم بالنسبة اليهم في التبليغ والارشاد وعدمه واما تفصيل الكلام
في المقام الثاني فهو ان المشهور جواز التجزي في الاجتهاد ومنعه جماعة والمراد بالمتجزي عالم
حصل له مناط الاجتهاد في المسائل فقط بحسب علمه او ظنه وان لم يكن كذلك في نفس الامر بان يكون
قادرا على استخراج بعض من الاحكام من المآخذ فقط مثل ان يحصل بتتبعه ان الاخبار الدالة
على احكام مسائل الوضوء او مطلق الطهارة او الصلوة ايضا هي التي عثر عليها وعلم اجمالا
ان لا معارض لها في الاخبار الدالة على احكام المناكح والمواريث والحدود والديات وغير
ذلك وعلم ان ايات الاحكام في المسئلة انما هي التي علمها ولا معارض لها وكان علم مواضع الخلاف
والوفاق في المسئلة بالتتبع في كتب القوم في مظان هذه المسائل وكان عالما بعلم الاصول
وطريقة الاستدلال فمرجع ذلك الى تجزي الملكة والاقتدار اذ الملكة والاقتدار قابلان
للزيادة والنقصان بحسب الافتقار والاستكمال والى تجزي المسائل بالنسبة الى الملكة
بمعنى ان يكون سليقته وطبيعته ملائمة لبعض من المسائل دون بعض فيكون له ملكة هذا
البعض دون الاخر كما ان الانسان قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون المنقولات وسليقة
نظم الشعر دون الرسائل والخطب او بالعكس والغالب الوقوع في الفقه هو المعنى الاول اذ
الغالب فيه مدخلية الانس والمزاولة والقصور والكمال ولذلك يحصل ذلك غالبا في
اوايل البلوغ مرتبة الاجتهاد واما تجزي الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل
دون الباقي فهو ليس بمعنى التجزي في شيء اذ من المحال عادة ان يوجد عالم اجتهد في جميع المسائل
بل هو محال عقلا اذ المسائل الفقهية غير متناهية وهي تتجدد له كل يوم وساعة واوان

في معنى التجزي

النزاع في امكان التجزي وتحققه بمعنى الذي ذكرنا ومنع ذلك مستندا بان القوة الاستنباطية
لا يتفاوت في المسايل فمن كان له قوة البعض فله قوة الجميع يشبه المكابرة مقتصر في المقام على
الكلام في النزاع الواقع في جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه واحتجوا على الجواز بانه
اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه
بادلة غيرها لا دخل له فيها فكما جاز للمطلق الاجتهاد فيها فكذا هذا واعترض بان كل ما يقدر
جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل للمتجزي الظن بعدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل
واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وعدم تعلق غيره بها و
اعترض ايض بان ذلك قياس غير جايز لعدم النص بالعلة ولا القطع بان العلة هي القدرة
على الاستنباط او وجود المدارك لاحتمال كونها هي القدرة الكاملة بالهوا وتبالي الاعتبار
لكونها ابعد من الخطاء ورد بان العلة هي القدرة والاحتياج لسد باب العلم واجيب عنه
بانه لا قدرة مع وجود ظن المجتهد المطلق وايض الاصل حرمة العمل بالظن خرج عنه ظن المجتهد
المطلق بالاجماع وبقي الباقي اقول تحرير الاستدلال ليظهر بعد التامل فيما بيناه في اجمال
المقال وان ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على العالم
الممارس لمدارك الاحكام لا مناص له عن العمل بالظن الحاصل له من تلك المدارك فكما ان المجتهد
المطلق يعمل بظنه لذلك فكذا هذا فمآل الاستدلال الى ان الدليل العقلي القايم على عمل
المجتهد المطلق بظنه قايم فيما نحن فيه وحرمة العمل بالظن مطلقا ممنوع بل الظاهر من ادلة الحرمة
الظن في اصول الدين سلمنا لكنه حرام مع امكان العلم لا مع انسداده وقولكم ان القدرة
تنعقد بفقدها وهو يرتفع بظن المجتهد المطلق قلنا هو ايض ظن فما وجه الترجيح وقولكم
ان العمل به اجماعي وهو المخصص قلنا الاجماع على اي قدر وعلى اي حال فان الاجماع
على اعتبار ظن المجتهد في الكل لغرض عريض بل لا يوجد له مصداق اذ بينا ان المراد من
المجتهد في الكل هنا مقابل المتجزي وهو ايض على اقسام منهم من يكون على طريقة الاخباريين
ومنهم من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم متوسطون وكل من ارباب هذه الطرايق يخطي
الاخر واختيار احد هذه الطرايق ايض مسئلة اجتهادية ظنية فاين المجمع عليه القطعي الذي لا

للظن

للظن واعتبار القطعية من جهة كونه اجتهاديا في الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريقة فيبقى
افراد المجتهد المطلق ايض تحت الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى قلت لا نم
وجوب متابعة الاقوى والا يلزم رجوع احد المجتهدين المطلقين اذا كان ظن احدهما اضعف
الى الاخر سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزي بما فهمه اقوى من الظن الحاصل بما فهمه المجتهد
المطلق او يساويه هذا كله مع ان الكلام في تكليف المتجزي فلا بد للمتجزي ان يعرف تكليفه
فاعتبار الظن لا يلاحظ الا بالنسبة اليه في نفسه فاذا حصل له ظن بان هذا الحكم كذلك
في الواقع فهو لا يجامع حصول الظن له بان الحكم كما فهمه المجتهد في الكل حتى يقال اضعف عنده احدهما
والاخر اقوى فمع حصول الظن له بما فهمه يصير ظن المجتهد في الكل المخالف له وهما عنده
ولو فرض احتمالا عنده ان يكون لكمال قوة المجتهد في الكل مدخلية في فهم المسئلة ليست هي موجودة
عنده فلا يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف المفروض والقول بان فهم المجتهد في الكل
ابعد من الخطاء في نفس الامر عن فهم المتجزي ان اريد بالنسبة الى مجموع المسايل فهو كذلك ولا
كلام لنا فيه وان اريد بالنسبة الى ما فرض كون المتجزي مستقلا فيه محيطا بجميع مداركه
فكلا مع ان الكلام ليس في ذلك بل في تكليف المتجزي وان اريد ان كثرة الاعتماد على قوة
المطلق من جهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزي فهو كلام اخر لا يمنعه بين المطلقين
المتفاوتين في العلم فكيف بالمتجزي والمطلق ولا دخل له بما نحن فيه مع انا نقول كما ان العمل
بالظن حرام فكذلك التقليد ايض حرام فاذا نفيتم جواز عمل المتجزي بظنه فكيف جوزتم له
التقليد مع ان التقليد ايض ظن فان قلتم ان الاجماع وقع على جواز تقليد المجتهد المطلق
ولم يقع على جواز عمل المتجزي بظنه قلنا الاجماع قد عرفت حاله في المجتهد المطلق والاشكال
فيه سلمنا لكن الاجماع على وجوب تقليده حتى على المتجزي ايض اول الكلام كيف والمشهور
بين العلماء جواز التجزي فغاية الامر تساوي الاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايض
يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف او الاحتياط ضعيف لا دليل عليه واذا
ثبت الجواز بطل المنع وان لم يثبت التعين ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايض ويؤيد
التعين انه ترك للتقليد واخذ من المدارك نفسها مهما امكن وموافقة لعمومات

وجوب العمل بالايات والاخبار وغيرذلك ويدل على جواز التجزي رواية مشهورة ابي خديجة
عن الصادق ع حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا
فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه واعترض عليه بما حاصله ان العلم بشيء من القضايا
ان اريد به ما يشمل الظن المعلوم الحجية فالمنكر للتجزي يدعي انه لا يحصل الا لمن احاط بما دل على
جميع المسائل فالعلم بشيء من القضايا لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد به العلم الحقيقي
فموضع النزاع انما هو ظن المتجزي لا علمه اقول ويمكن دفع ذلك بان اصحابنا استدلوا
بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه حيث قال فيها انظروا
الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما
فاني قد جعلته عليكم حاكما الحديث فنقول اولا ان ظاهر الروايتين هو العلم والخطاب
الشفاهي وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشتركون معهم في اصل التكليف
فاذا لم يمكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم الحقيقي فيكتفي بالظان من جهة
استفراغ الوسع في الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة استفراغ الوسع
في جميع ادلتها يقوم مقام العالم بها كما في مقبولة عمر بن حنظلة فكذا الظان ببعض الاحكام
من جهة استفراغ وسعه في ادلة ذلك البعض يقوم مقام العالم بذلك البعض المذكور
في رواية ابي خديجة فان قلت ذلك الظن ثبت حجيته بالاجماع فيقوم مقام العلم بخلاف
هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن و
قد مر الكلام فيه وكلامنا هنا في الاستدلال بالرواية وثانيا نقول يمكن ان يقال انه
يظهر من التامل في سير الائمة واصحابهم وطريقة رواة الاخبار وتجويزهم رجوع الناس
الى اصحابهم ورخصتهم لاصحابهم في الاحكام بمجرد انهم علموهم طريق الجمع بين مختلفات
الاحاديث واستخراجهم الفروع عن الاصول مع انهم ليسوا بمعصومين عن الخطاء والنسيان
والاشتباه انهم كانوا راضين بعلمهم بظنونهم الحاصلة من تلك الطريق ودعوى انهم
بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال مجاز فرض على هذا من القول
فيمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن ميتم دلالة رواية ابي خديجة

على الجزي

احتجاج المانعين بجواز التجزي

على التجزي في الاجتهاد والقول بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة ع دون الموجودين
في زمان الغيبة اعتسافا سيما والاضطرار في هذا الزمان الى العمل بالظن اشد لكون
حصول العلم فيه ابعد احتج المانعون بوجهين الاول لزوم الدور وقرروه على وجوه
نذكر بعضها منها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي
وصحة اجتهاده في هذه المسئلة اعني جواز التجزي موقوفة على صحة اجتهاده في المسائل اذ
هذه ايضا من المسائل المجتهد فيها ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان
ممكنا لكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد اولا وهذا الحاق له بالمقلد بالذات
وان كان الحاقا له بالمجتهد بالعرض وفيه ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل
الفرعية فنقول جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية الفرعية موقوف على صحة اجتهاده في
مسئلة جواز التجزي في الاجتهاد وجواز التجزي في الاجتهاد في هذه المسئلة لا يتوقف
على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية بل انما يتوقف على صحة دليله الذي استدل به في
اثبات هذه المسئلة الاصولية واجتهاده الحاصل بهذا الاستدلال ليس اجتهادا منه في
المسائل الفقهية بل اجتهاد منه في المسائل الاصولية ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقق
البهائي وغيره ووجهه ان مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال العقل في ادراك
كل مسئلة بدون ملاحظة مسئلة اخرى بحيث يجزم بعدم المعارض مما لا يمكن انكاره نظير
الاجتهاد في المسائل الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزي متجزيا في الاصول وانما يتم ع
اطلاق المتجزي اذا لاحظنا جميع مسائل الاصول والفروع وجعلنا مسئلة جواز الاجتهاد
في التجزي جزء من المجموع وانت خبير بانه لا ملازمة بين التجزي في الفروع والتجزي في
الاصول فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول فنفرض اولا علم الاصول علما
مستقلا يثبت فيها الاجتهاد المطلق في هذا العلم ولما كان معرفة علم الفقه متوقفا على
معرفة اشياء اخر غير هذا العلم فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائلها مع كونه
مجتهدا في جميع مسائل الاصول وحاصل الكلام ان جواز التجزي في الفروع موقوف على
صحة الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي في الفروع وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على

صحة اجتهاده في هذه المسئلة الاصولية سواء كان متجزيا في المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا
فيها فلا دور وان شئت خبيرا بان نظرنا ذكره المانع يجري في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول
جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في مسئلة انه يجوز له الاجتهاد وجواز
اجتهاده في هذه المسئلة ايضا يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل اذ هي ايضا مسئلة من المسائل
وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد من المسائل الكلامية والاصولية فتوقف
جواز اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في مسئلة الاصول اعني الاجتهاد في جواز الاجتهاد
لا يستلزم الدور ودعوى ان ذلك ثبت بالاجماع والضرورة غير صحيح لما بينا من كون
دليله ايضا ظنيا فكر افراده نعم يمكن ذلك في اثبات الدين بان يقال ان وجود الصانع مما
يثبت بحكم العقل وحجية حكم العقل ثبت بالضرورة فتامل ومنها ان اعتماد المتجزي على
ظنه بدليل ظني تعلق بالظن في العمل بالظن بان نقول اعتماد المتجزي بظنه الحاصل من اجتهاده
في المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في مسئلة جواز التجزي ويظهر جوابه
مما مر اذ جواز الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة صحتها بدليل
وتوقف احد الظنين على الظن الاخر ليس بدور وقد يقرر هذا الاستدلال على وجه لزوم
التسلسل وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل في المسئلة الاصولية ولا مناص
عن العمل به فلا يحتاج الى دليل اخر لانتهائه الى القطعي وهو انسداد باب العلم وانقطاع
السبيل الا الى الظن ومنها ان علم المتجزي بصحة عمله على ظنه والدليل الظني الدال
على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزية وهذا موقوف
على علمه بصحة عمله على ظنه وان شئت بدلت العلم بالظن ومنه ان الدليل الظني في
المقدمة الاولى ان كان عطفا تفسيريا لظنه وكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز
التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد التجزية يعني بجواز التجزي في الاجتهاد
فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه التجزي في المسئلة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف
والموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا نسلم التوقف كما
هو واضح وكذا ان اراد التجزي في كليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد من ظنه

الظن

الظن في الفروع ومن الدليل الظني الدليل على جواز التجزي الذي هو مسئلة اصولية فان اريد
من قبول التجزي في الموقوف عليه التجزي في الفروع فلا نم التوقف في المعطوف وينتفي المغايرة
في المعطوف عليه وان اريد التجزي في الاصول فبالعكس ونظيرها ما ذكرنا حكمنا لو اريد كلاهما
ايضا لانتفاء المغايرة ح الثاني حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع والضرورة
وبقي ظن المتجزي تحت المنع والجواب منع عموم حرمة العمل بالظن وشموله لما نحن فيه لما مر وان
سلمنا لكنه فيما لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد
المطلق حتى يبقى غاية الامر انحصار الامر في الظن ومع رجحان احدهما فهو مقدم ثم نستشكل
في دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد المطلق اما الاجماع فلان ذلك ليس من
المسائل المسئول عنها عن الائمة حتى يعرف من اجماع اصحابهم عليه موافقته لرايهم ايضا كما هو
المناط في الاجماع عندنا واما الضرورة فلان العمل بالظن ليس من الضروريات العرفية
التي لا يحتاج الى الواسطة بالبديهة وان اريد انه بعد انسداد باب العلم العمل بالظن الناشي
من الدليل عنده دوران الامر بينه وبين التقليد ضروري فهو حسن لكنه لا اختصاص له
بالمجتهد المطلق بل المتجزي ايضا اخذ بالدليل اقول ويمكن الجواب عن الاول بوجهين الاول
ان مرادهم من دعوى الاجماع لعله اجماع العقلاء واهل العدل من انهم الناشئة عن
الفرار من لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم يكن ظنه حجة من جهة بقاء التكليف والنداء
باب العلم كما هو المفروض وهذا الدليل وان كان انما يثبت حجية الظن بالحكم الشرعي من حيث
انه ظن بلا خصوص ظن المجتهد من حيث هو ولكنه يكفينا في هذا المقام لان المستدل لم
يرد الاجواز ذلك لا تعيينه مع انه يمكن ان يقال انه بالنسبة الى نفسه والى مقلده لما كان
ارجح فترك الراجح ترجيح المرجوح وقبحه ايضا اجماع العقلاء ولكن هذا يرجع الى دعوى
الضرورة ببعض معانيها الاتية والثاني ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن
اثباته بوجهين الاول ان من تتبع سير الصحابة والتابعين في رجوع بعضهم الى البعض وتقرير
ائمتهم ذلك وتجويزهم الرجوع الى اصحابهم وتقريرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين اخبارهم
المختلفة وامرهم بالجمع بالقواعد الملقاة اليهم التي لا يمكن التفريع عليها والعمل بها

إلا مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقة الكتاب ومخالفته وموافقة السنة ومخالفتها وكذلك
معرفة الأعدل والأفقه الذي لا ينفك عادة عن لزوم معرفة العام عن الخاص وطريقة التخصيص
ومعرفة المطلق والمقيد والأمر والنهي والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم وأقسامهما
وغير ذلك من المباحث المحتاج إليها فبعد ملاحظة ذلك يحصل لنا القطع برضاء أئمتهم بما
يتداولونه بينهم من الطريقة بل هذه الطريقة تثبت حجية ظن المتجزي أيضاً كما أشرنا سابقاً
فكيف بالمطلق الثاني أن الكلام هنا في مقابل المتجزي في الاجتهاد والطالع لا في طريقة الأصوليين
والأخباريين وغيرهما وحينئذ فنقول اتفاق العلماء في كل عصر ومصر في زماننا مترقياً إلى زمان
أئمتهم بحيث لو لم يعرف منكر يعتمد بقوله على جواز عمل المستنبط المطلق القادر على
تحصيل كل الأحكام بقوته الحاصلة لذلك ومتابعة مقالته لرأيه لزوم ذلك ووجوبه
يكشف عن أن ذلك كان من جهة رخصة من جانب أئمتهم ع فهذا هو من مصاديق الإجماع المصطلح
كما حققناه في مبحثه ولا ينحصر تحقق الإجماع فيما كانت المسألة مما يتداول أصحاب الأئمة
ويسألون عن أئمتهم وأما الجواب عن الثاني أما أولاً فبإمكان إرادة ضرورة الدين
بتقريب ما ذكرنا أخيراً في الإجماع بدعوى أن هذه الطريقة المستمرة أفادت رضاء صاحب
الشرع بذلك بديهة وأما ثانياً فبإمكان إرادة بديهة العقل بعد ملاحظة الوسائط
أعني بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق ولكن لا يفيد ذلك إلا
جواز العمل به من حيث أنه ظن ولا يفيد تعيينه وقد عرفت كفايته في المقام وما ذكر في الأخير
من تسليم ذلك وتحسينه لأجل أنه يعتمد على الدليل فليس بشيء لأنه حينئذ ليس بضروري لاحتياج
إبطال التقليد إلى الاستدلال لأن ما ذكره يصير منتجاً لاجتهاد المجتهد المطلق على
التقليد ولا يفيد الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز التجزي أيضاً بديهياً مطلقاً و
هو كما ترى إذ ترجيحه على تقليد مثله إن سلم فلا نسلم ترجيحه على تقليد المجتهد المطلق
بل ذلك يحتاج إلى الاستدلال وليس بضروري وأما ثالثاً فبإمكان إرادة الاضطرار
والاحتياج من الضرورة ووجهه يعلم مما سبق **قانون** التقليد في اللغة تعليق القلادة — في تعريف التقليد
قال في الصحاح القلادة التي في العنق وقلدت المرأة فتقلدت هي ومنه التقليد في الدين وتقليد — القلادة

ولاة الأعمال

ولاة الأعمال وقال علماء الأصول كالعضدي وغيره هو العمل بقول الغير من غير حجة كأخذ العامي
والمجتهد بقول مثله قال العضدي وعلى هذا فلا يكون الرجوع إلى الرسول تقليداً له
وكذا إلى الإجماع وكذا رجوع العامي إلى المفتي وكذا رجوع القاضي إلى العدول في
شهادتهم وذلك لقيام الحجة لقول الرسول بالمعجزة والإجماع بما مر في حجيته وقول الشاهد
والمفتي بالإجماع ولو سمي ذلك أو بعض ذلك تقليداً فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح
أقول وعلى هذا يشكل قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الأصول بأن المراد من
لفظ التقليد هنا إن كان ما ليس عليه دليل فكيف يجوز في الفروع وإن كان مما ثبت عليه
دليل فكيف لا يجوز في الأصول والمناص عنه أن يجعل التقليد هنا مجرد الأخذ بقول الغير
مع قطع النظر عن القيدين فمآله إلى أن أخذ قول الغير في الأصول هو التقليد الاصطلاحي
أعني الأخذ من غير دليل ووجه عدم جوازه هو عدم الدليل أو الدليل على العدم وقولهم في
الفروع ليس به بل هو ما أطلق عليه التقليد أيضاً باصطلاح جديد وهو الأخذ بمن قام الدليل
على جواز الأخذ عنه ثم يشكل المقام في قولنا إن بعد جواز التقليد في الفروع فإنما يتعين المجتهد
العادل للتقليد ولا يجوز تقليد غيره فإن ذلك في معنى أن هذا القسم من الأخذ بقول الغير
مخرج عن التقليد على الاصطلاح الأول لأنه عمل بقول الغير بالدليل ولذلك يجوز وأما
غيره فهو عمل بقول الغير من غير دليل فلا يجوز وفيه أنك قد عرفت سابقاً أن أخذ العامي من مثله
قد يكون من جهة حجة من عنده وأنه مكلف به حينئذ فيكون هو مثل تقليده للمجتهد واعتبار كون
الدليل على الأخذ دليلاً في نفس الأمر لا عند المكلف لا يتم للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين
الآخذين أحدهما بقول المجتهد والآخر بقول غيره مع عدم معرفة كليهما بوجوب الأخذ من
المجتهد وعدم الأخذ من المجتهد من جهة الدليل بل أخذه رجماً بالغيب وغفلته أيضاً مثل — أخذه
العامي الآخذ الذي أخذ منه الآخر واعتبار أن يكون الدليل دليلاً عنده وفي نفس الأمر — الآخر
كليهما في جواز التقليد أيضاً مما لم يدل عليه دليل كما مر وسيجيء ويمكن دفع هذا الإشكال
بتخصيص النزاع في صورة التي زال العقل بالمرة وحصل الشك في الصحة وهو مخصوص
بالعلماء والأذكياء كما سنشير إليه ولكن كلماتهم مطلقة ولم نقف على تفصيل في كلامهم

الا ان يق اعتمدوا في التقييد على اصولهم المقررة النافية للظلم المثبتة للعدل وكيف كان

فالمشهور بين علمائنا المدعى عليه الاجماع انه يجوز لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد التقليد للمجتهد في المسائل الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو كفائي قال في الذكرى وعليه اكثر الامامية — قال ره

وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة — في جواز التقليد

الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان الاصل

في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة

انتهى وقال بعض علماء البغداديين من المعتزلة انما يجب على العامي ان يسأل العالم لشرط ان

يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله والحق الجواز مطلقا سواء كان عاميا بحتا او عالما ببعض

من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم

المدعى في كلماتهم وصرح بالاجماع السيد المرتضى وغيره من علماء الخاصة والعامة قال في الذكرى

بعد ما نقلنا عنه ويدفعه اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل

بوجه من الوجوه انتهى ويدل ايض عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وكذا ما

دل من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهي كثيرة جدا وسنذكر بعضها ويدل عليه ايض لزوم

العسر والحرج الشديد بل نظام العالم اذ الاجتهاد ليس امرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة — اختلال ره

بل يحتاج صرف مدة العمر او اغلبه فيه واما ما ذكره البغداديون فهو ايض ضعيف لعموم الادلة

وضعف ما استندوا اليه من ان تجويز المستفتي على المفتي الخطاء يمنع من قبول قوله لعدم

الامن من الاقدام على القبيح ولانه لا يجوز تقليده البحت في الاصول فاذا كان مكلفا بالاجتهاد

والعلم في الاصول فاذا كان مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول فلابد ان يكون متمكنا منه

والا لزم التكليف بالمحال ومن تمكن من الاجتهاد في الاصول فيتمكن منه في الفروع ايض لانها

اسهل من الفروع وايض اكثر شبهها منها ويرد على الاول اولا منع كون مطلق تجويز الخطاء مانعا

عن العمل والا لامتنع على المجتهد لنفسه ايض وثانيا منع كون ذوي التجويز الخطاء بكر الدليل

كما لا يخفى وعلى الثاني منع ان الاجتهاد في الاصول اصعب لانها مبتنية على القواعد العقلية — كونه ره

وشواهد ذوقية وجبلية فيسهل ادراكها اجمالا لكل من التفت اليها وليس المطلوب فيها

الاالدليل

الا الدليل الاجمالي كما سنبينه مع ان مسائلها قليلة جدا غاية القلة فيجب الفروع مع ان — متشابهه

ادلة الفروع جزئيات متفرقة متشعبة واكثرها مبنية على مدلولات خفية محفوفة باحتمالات

واختلالات لا يوجد في الماهي كثير منها ثم قال في الذكرى بعد العبارة السابقة وما ذكره

لا يخرج عن التقليد عند التحقيق وخصوصا عند من اعتبر حجية الخبر الواحد فان البحث عنه ايضا

غريبا اقول والظاهر ان مراده ان الرجوع الى اجماع العلماء او الى النصوص وغيرها كما ذكره

مبني على صحة الاستدلال بالاجماع والنصوص وهو من المسائل الاجتهادية سيما اذا كان النصوص

من اخبار الاحاد التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز الاعتماد على الاجماع والنصوص الا

بعد الاجتهاد في حجيتهما وجواز العمل عليهما فاذا اعتمد في ذلك على العلماء فهو تقليد

ان كان مجتهدا في ذلك القائل فلا فرق بينهم وبين المجتهد مع ان ظاهرهم انهم يفرقون حيث

قال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الى اخره وكيف كان فالمسألة واضحة وضعف القولين ظاهر

من ان يبين نعم هنا كلام اخر وهو ان اثبات جواز التقليد للعامي في الفروع او وجوب

الاجتهاد من المسائل النظرية التي لابد ان يجتهد فيها واجتهاد المجتهد فيها كيف ينفع للعامي

ورجوع العامي الى المجتهد فيها اما التقليد فيه انه يتوقف على جواز التقليد فيه وهو

دور نظيرما او ورد على المجتهد واما الاجتهاد وهو خلاف المفروض ويمكن دفعه بان عدم

وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلامية التي لابد ان يستقل بها المقلد فلا يرجع فيها الى

تقليد المجتهد بل يجتهد المقلد فيها فيحكم عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات

او بجواز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها لان بعد التامل فيها بعد سماعه — العقل ره

عن العلماء انه يجوز له التقليد لقبح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج

والمحال يحكم بعدم وجوب الاجتهاد فهذا ايض اجتهاد للعامي ويجب عليه الرجوع الى الاجتهاد

كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد الى الكبرى الكلية الثابتة له من الادلة المذكورة

مع بقاء التكليف بالضرورة وسيجيء تمام الكلام في تحقيق المقام عند بيان لزوم النظر في

اصول الدين للعامي وكيفيته ومقدار تكليفه فان هذه المسألة ترجع الى المسائل الاصولية

والمباحث العقلية الكلامية وبما حررنا في القانون السابق وما ذكرنا هنا تعلم ان هذا الكلام

انما بعد زوال الغفلة والجهالة الحاصلة في المراتب الاول من التكليف الى ان يحصل له الاشكال في انه هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد فيها وذلك انما هو لمن حصل حظا وافرا من العلم او اوتي قسطا عظيما من الفطنة والذكاء سيما بعد التنبيه بمجالسة العلماء والاستماع منهم مقالة القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام ايضا لا بد ان يحصل لكل بعد التفطن لذلك لا في حال الغفلة هذا هو الكلام في العامي واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين اجماعا اذا اجتهد في المسألة واما قبل الاجتهاد في المسألة ففيه اقوال الجواز مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بتضييق الوقت وعدمه والتفصيل بما يخصه وما لا يخصه من الاحكام والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل بتقليد الصحابي وغيره دليل المجوز مطلقا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه ان المجتهد في غير حال الضيق ليس ممن لا يعلم بل الظاهر انه من اهل الذكر واهل العلم الذي في مقابل غير العالم ودليل المانع مطلقا وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق اليه اجماعا خرج العامي بالدليل وبقي الباقي وفيه منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع التمكن من الظن مع ضيق الوقت فظهر ان الاقوى الجواز مع التضييق واختصاص الحكم به اما عدم الجواز في غيره فلان ظنه اقوى من الظن الحاصل بالتقليد اذ احتمال الخطاء في اجتهاد نفسه من وجه وفي اجتهاد من يقلده من وجهين احتمال الخطاء في الاجتهاد وفي اخباره عن نفسه انه مما اجتهد فيه صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم انه مظنون ومآل هذا الكلام الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد اذ لا معنى لحصول ظنين في آن واحد احدهما اقوى من الآخر وما سمعت فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى آخر لا يشتبه الفرق بينهما على المتامل واما تقليد الاعلم فهو ايضا لا يجوز لانه لا يلزم من كونه اعلم عدم الخطاء في اجتهاده وعدم احتمال عدم كونه مما اجتهد فيه في الواقع نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم معينا في اجتهاد نفسه مثل ان لاحظ المجتهد المسألة ملاحظة اجمالية والنقل الدال لها على سبيل الاجمال ولم يتعمق النظر فيها ولكن حصل في نظره الظن باحد طرفي المسألة فحينئذ اذا صادف ذلك موافقة رأي المجتهد

الكلام في جواز تقليد العالم قبل اجتهاده

الاعلم الاورع فقد يطمئن نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته له من جملة ادلة المسألة والامارات المحصلة للظن الموجبة للاطمينان عنده واما مجرد اجتهاد الاعلم الاورع فلا يكفي ويتفاوت المسائل في هذا المعنى باعتبار المأخذ واعتبار عموم البلوى وعدمه وباعتبار كونها من الامهات او من الفروع ونحو ذلك وربما يوجد في نهاية مرتبة التحصيل التردد للمحصل بين ان يجوز له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر وح موافقة رأي المجتهد الاعلم يصير معينا لاعتماده على نظره ولا يعبد ح العمل عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل له والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا ينظر حق النظر ولا يتامل حق التامل ويتم نظره باعانة وفاق المجتهد الآخر بخلاف ما نحن فيه فانه يتم نظره بقدر طاقته لكن لا يطمئن بمجرد استفراغ نفسه فيتم حجيته بموافقة مجتهد قانون اختلفوا في جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجواز التقليد وهذه المسألة من المشكلات فلنقدم ما عندنا في المسألة ولنغر مجهودنا ليكون ذلك معينا على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم ويظهر به محل النزاع في المسألة ثم نتعرض للاقوال والادلة مفصلا ونتكلم فيها فنقول لو جوزنا التقليد في الاصول ان كان معناه يجوز الاخذ بقول الغير في الاصول كما هو كان في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول الغير هنا لا يمكن اذ المعتاد في الاصول هو الاذعان والاعتقاد وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه مما لا محصل له اذ حصول الظن واليقين من قول الغير ليس من الامور الاختيارية حتى يصير موردا للتكليف وانما يصح الاخذ بقول الغير في الفروع لان المراد به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر فلا بد من ان يتكلف هنا ويراد بالاخذ بقول الغير هو العمل على مقتضاه مثل ان يقلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبينا تقليدا ان يعمل على شريعته ويتبع سنته وان لم يحصل له اذعان بحقيته بالخصوص قطعا او ظنا وان يحصل له الظن الاجمالي الذي بسببه يعتمد على هذا المجتهد وبهذا يظهر لك الفرق بين المسألتين المتداولتين هنا احديهما جواز التقليد في الاصول وعدمه والثانية جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ لا يحصل بالنظر الا الظن فالظن قد يجامع النظر وقد ينفك عن التقليد في التفاصيل وخصوصيات المسائل وان امكن حصوله بالاجمال فيمكن القول بعدم

في جواز التقليد في اصول الدين

٢ عدم م

جواز التقليد مع الاكتفاء بالنظر المفيد للظن في بعض الاحيان والقول بجواز التقليد مع حصول الظن بالخصوص وبالتفصيل وان كان معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب العقول فيؤول النزاع فيه الى انه هل يجب علماً فامر الدليل على مقتضى جزم ام لا او على مذا يقول المحقق البهائي في اخر الكلام على جواز التقليد في الاصول وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع في اشتراط القطع يعني ان قلنا باشتراط القطع فلا يجوز التقليد وان لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز ولا يخفى عليك ما فيه اذ لقائل ان يقول بعدم لزوم القطع مطلقا و عدم جواز التقليد معاً كما سنشير اليه او انه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخر واذ قد عرفت ان العلم والظن ليسا من الامور الاختيارية فمن يقول بوجوب تحصيل القطع او الظن في الاصول لا بد ان يريد من ذلك وجوب النظر اذ العلم والظن ليسا في نفسهما من الامور الاختيارية بالذات والنظر قد يحصل به الظن وقد لا يحصل به شيء منهما كالمسائل المرددة فيها والمتوقف عنها فيرجع الكلام في كفاية الظن في الفروع دون الاصول الى ان المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى ان يحصل له الظن فاذا حصل له الظن فلا يجب عليه زيادة النظر ليحصل له العلم لانه يجب عليه تحصيل الظن البتة اذ قد لا يحصل له ولا يمكن لحصوله كما لا يخفى واما المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظن مع امكان زيادة النظر المرجو له فيه حصول العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بما يظن والعمل على وفقه بل يتوقف مثل من لم يحصل له الظن في الفروع بقرينة المقابلة اي الاجتهاد في الفروع فيرجع القول بوجوب تحصيل العلم في الاصول ووجوب النظر حتى يحصل العلم بالملازمة الى دعوى ان مسائل الاصول كلها مما ينتهي النظر في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم فمن لم يحصل له فلم يؤد النظر حقه ولم يخل نفسه عن الشوائب وهو في المسائل الخلافية في غاية الصعوبة و دعوى كون كل محق في نفس الامر مؤديا نظره حق النظر وكل مبطل مقصرا في غاية الاشكال واما مجرد الموافقة لنفس الامر والمخالفة بمحض الاتفاق فلا يوجب الفرق كما لا يخفى فكما ان المقلدين المتخالفين المأجورين لا يؤاخذ احدهما بمخالفة نفس الامر في الفروع وكذا المتخالفان فيها فكذا المجتهدان المؤديان حق النظر المتخالفان في الاصول والقول بان

٣ المفيد للثبوت م

٢ قد يحصل به اليقين و م

بين الاصول والفروع المجتهدين

المطلوب

المطلوب اذا كان واحداً في الاصول فيجب على الله نصب العلم عليه والا لزم الظلم واللغو والعبث فمن لم يصبه فقد قصر انما يتم اذا ثبت وجوب اصابة الحق والواقع في نفس الامر بالمسلم انما اصابة الحق في نظره مع عدم التقصير والتفريط وما ذهب اليه جمهور العلماء من ان المصيب في العقليات واحد وغيره مخطئ آثم كما سيجيء فيما بعد فلو سلمناه فانما نسلمه في المجتهدين الكاملين المتنبهين للادلة لا مطلق المكلفين كما سنبينه ان تم نعم لو فصل احد وقال بذلك في وجود الصانع مثلاً في الجملة او وذلك مع وحدته او وذلك مع اصل النبوة او وذلك مع اصل المعاد لم يكن بعيداً اذ الظاهر ان ادلة المذكورات مما يمكن فيه دعوى لزوم اصابة الحق لنفس الامر واما مثل تجرده وعينية الصفات وحدوث العالم ونفي العقول وكيفية المعاد وغير ذلك فلا اللهم الا ما ثبت من هذه المذكورات بالضرورة من الله ورسوله بعد ثبوتهما او في ثبوت الضروريات ايضا اختلافات وكذا في مقدار ما ثبت منها وكميتها وكيفيتها كما سنشير اليها وكذلك تعيين النبي ص والوصي بعده لا دليل على ذلك فيهما ايضا اذ فائدة وجوب النبي ص والامام هو ارشاد الخلق واطاعتهما لانهما يبلغان عن الله تعالى فمتابعتهما حقيقة متابعة امر الله فاذا جاز ان يكتفى فيما يبلغانه بالمظنة الحاصلة من الاجتهاد بعد عروض الحوادث وطرو الموانع عن تحصيل الجزم بها فلم لا يجوز ان يكتفى في اصل التعيين اذا حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا لا ينافي افادة ادلة النبوة والامامة اليقين لنا وكذا ادلة امامة الائمة والحاصل اني اقول لا يجب افادة اليقين مطلقا لكل احد وكل زمان الا ترى انه لا يجب افادة ادلة الفروع اليقين مع انها قد تفيد اليقين في بعض الموارد ايضا والقول بان ما حصل فيه اليقين خارج عن الفروع شطط من الكلام وقد بينا في اول الكتاب وكما ان الاصل في اصول الدين واحد فكذلك الاصل في الفروع فاذا جاز اشتباه الحكم الفرعي بسبب الحوادث التي وقعت في صدر الاسلام وصارت سببا لخفاء الحق واهله فلم لا يجوز حصول الاشتباه في الاصول بسبب اختلاف ادلتها مثلا الى النبي ص او الامام لي اقول ان النبي ص مبعوث لارشاد الخلق وابلاغ الحكم الذي هو واحد في نفس الامر الى عباده ومقصوده تعالى ان يعبد بالحكم الخاص والطريق الخاص فاذا لم يقصر النبي في الابلاغ

ويتكلم مع قومه بلسانهم في ذلك لكن اتفق ان المخاطب اشتبه في فهم الخطاب واتى بضد الصواب
فلم لا يقال ان هذا المخاطب مخطئ اثم لان الله تعالى اراد منه شيئا اخر ونصب عليه دليلا له فهو مقصر
وليس بمعذور فاذا كان غفلة المخاطب او اشتباهه في فهم ما فهمه النبي بالخطاب بلسانهم معذورا شأنهم
فلم لا يكون زلته في فهم ادلة الامامة او النبوة مع عدم التقصير معذورا او كقول بان جعل
الخطاب مناطا للفروع مع قابليته لوجوه الدلالة وتفاوت افهام المخاطبين بسببه دليل على
رضاه تعالى بما يظنه المخاطب من الخطاب ولا يوجب عليه اصابة الحق الحقيقي بخلاف ما جعل مناطه العقلاء
الغير القابل لذلك اجرا من القول اذا اختلاف العقول في مراتب الادراك وتفاوتها في
المدارك بحيث لا يمكن انكاره ومن ينكره فهو مكابر مقتضى عقله فالذي هو حجة الله على عباده
هو العقل والتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف وترك العناد بقدر الوسع والطاقة
والاستعداد والكلام في ان المتخالفين في المسألة كل منهما يدعي التخلية والانصاف بل
هو الكلام فيما نحن فيه او كل منهما في ادراك التخلية والانصاف وان نظره وفكره مقرون بهما
مكلف بما يبلغه طاقته في ذلك اذ البواعث الكامنة في النفوس والدواعي الجالبة للاختيار
الطرايق قد تخفى على النفوس الكاملة الواصلة لاعلى الدرجات ما لم يبلغ حد العصمة فكيف
بالجاهل الذي لم يعرف بعد مواقع الخطاء منه فايق مغايب النفس والاطلاع في اوايل البلوغ
فان فهم ان محض موافقة الاباء والامهات بما يوجب التبطئ عن البلوغ الى الحق مما لا يخطر
ببال اكثرهم بل يصعب ادراكه غالبا على العلماء المرتاضين الذين يحسبون انهم خلعوا
هذه الربقة عن اعناقهم فضلا عمن دونهم وكذا الكلام في ساير مغايب النفس من حب المكاثرة
الدقيقة التي استعل العقل بها وعدم تقاعد عن مكالمة الخصوم وتقيد بخوف الضعف
عن دوحات العلوم فان لهذه المغايب دركات تحت دركات لا يتدرج منها كل احد الى
درجات التصفية وربما يكون منها ما هو اخفى من دبيب النملة على الصفا في الليلة الظلماء العصمة
ومن الواضح ان التخلي عن جميع عروق الاخلاق الردية لا يمكن لكل احد ولا لاكثر العلماء فضلا
عن العوام بل ولا لاوحدي الناس بعد مدة مديدة من المجاهدات وربما يكون نهايتها نهاية
العمر فكيف يتوقف بطلان العقايد والاعمال الكامنة الناشئة غالب اعمارهم الا الظاهر انه

مناف

مناف لحكمة الله ورأفته بل العدل فظهر من ذلك ان مراتب التكليف مختلفة وكل شيء المخلق ميسر
قال الشهيد في القواعد ان الرياء قسمان جلي وخفي فالجلي ظاهر والخفي انما يطلع عليه اولوا الكشف
والمعاملة لله كما روي عن بعضهم انه طلب الغزو وتاقت نفسه اليه فتفقدها فاذا هو يحب
المدح بقولهم فلان غاز فتركه فتاقت نفسه اليه فاقبل يعرض عن ذلك الرياء حتى ازاله
ولم يزل يتفقدها شيئا بعد شيء حتى وجد الاخلاص مع بقاء الانبعاث فاتهم نفسه وتفقد
احوالها فاذا هو يحب ان يقال ان فلانا مات شهيدا لتحسن سمعته في الناس بعد موته الى
اخر ما ذكره والحاصل ان التكليف باستيصال عروق الاخلاق الردية لكل الناس في اول
التكليف عسر وحرج عظيم لو لم نقل انه تكليف بما لا يطاق ولذلك جعل المناص من ذلك
طائفة من الصوفية باخذ طريقة الملامتية وجعلوا يباشرون الامور الرذيلة بل الا
الشنيعة والاعمال القبيحة لاسقاط نفوسهم من اعين الناس حتى لا يبقى لهم داعية ليتوصلوا
بذلك الى اكتساب المنال وانت خبير بان كل ذلك معصية ومخالف للشرع مذموم ومباين
الى الهلكة برجاء النجاة وهو مذموم بالعقل والشرع وترخيص الشارع لاكل اللحم الا
بر مع كونه مقويا للقوة البهيمية لا ينفك عن تقوية تلك العروق ومعنى الجائزة التي ذكرها
الشارع وان كانت دافعة لها ولكن لم يجر عادة الله بذلك في اغلب الناس وبالجملة ما
يقتضيه دقيق النظر هنا غير ما اقتضته الانظار الجليلة فنستعين الله على الهام الحق
والصواب واصابة التحقيق في كل باب فان قلت ان ما ذكرته من التفصيل في المسألة والفرق
بين مسائل الاصول قول بالفصل وخرق للاجماع قلت لا معنى لدعوى الاجماع في هذا المقام اذعن م
مع قطع النظر عن الشرع في صدد بيان اثبات الشرع مع ان عدم وجدان القول بعدم الفصل
ليس قولا بعدم الفصل بل الظن وجود القول بذلك في الجملة كما يظهر من الشارح الجواد
وغيره فقد تقرر بما قررنا ان الجزم المطلق يكفي في سقوط الاثم مع عدم التقصير اذا حصل
له الجزم ويكفي بالظن اذا لم يمكنه تحصيل الجزم ولا دليل على وجوب تحصيل الجزم الخاص المسمى
باليقين في الاصطلاح وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع ولا تحصيل ما يقبله ولكن
كان مطابقا للواقع وترتب احكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا يمنعه ولا ينافي الحكم

بسقوط الاثم كاسنبينه انتهى ثم ان تحصيل العقايد الاصولية يتصور على صور ثلث الاولى ما
يحصل بالنظر في الدليل والثاني ما يحصل بالتقليد نظير ما يحصل في الفروع اعني ما لا يستلزم
الظن التفصيلي بها وان امكن حصول الظن الاجمالي كما في الفروع والثالث ما يحصل بالتقليد مع حصول
الجزم بها والظاهر ان كلمات الاصوليين انما هو في الاوليين وان مرادهم بالتقليد هو تقليد
المجتهد الكامل نظير التقليد في الفروع المتداول بينهم المصطلح عندهم لا مجرد الاخذ بقول الغير
وان لم يكن مجتهدا وهذا مختص بالذين زال الغفلة عنهم وحصل لهم العلم بان اللازم على المكلف
اما الاجتهاد او التقليد ومراد المحقق البهائي من قوله والى اشتراط القطع يرجع الكلام
يعني الكلام في جواز التقليد وعدمه واما الثالث فان امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد
الكامل لهؤلاء الاذكياء الذين زال عنهم الغفلة المتفطنين لان تكليفهم احد الامرين فهو
يرجع الى النظر والاجتهاد مع المعرفة بانه نظر واجتهاد فان شيئا ولا بالنظر صدق المجتهد ثم
يتبعه فيرجع الى القسم الاول ولكن حصول الجزم نادر واما الجزم الحاصل لغير هؤلاء من
تقليد غير المجتهدين الكاملين مثل الجزم الحاصل للاطفال والنساء والعوام الناشئين
عن الاعتقاد بقول ابائهم وامهاتهم واساتيدهم وان كانوا هم مقلدين لمثلهم الى ان يصل الى علمائهم
المجتهدين الى ان مع عدم معرفة ان المجتهدين هم المستحقون للاعتماد لا غيرهم فالظاهر ان ذلك
خارج عن مطرح انظارهم في هذا المقام لانهم يقولون بجواز التقليد في الفروع ولا يجوز
في الاصول وموضوع المسالة واحد الا ان ينفك لفظ التقليد في عنوان المسئلتين و
جعل المراد من المقلد في مسئلة الاصول يعني من لم ياخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الحاصل
الذي هو غير حسن الظن باحد فيشمل ما نحن فيه فح يحتمل القسم الثالث لصورتين احديهما حصول
الجزم للعارف العالم المتفطن بمعنى الجزم والظن والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثانية
حصول الجزم والاطمينان لمثل الاطفال والنساء والعوام مع عدم تاملهم في معنى الجزم و
الظن وعدم تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ ممن اخذوه والفرق بين ابائهم وامهاتهم
وعلمائهم واما الصورة الاولى فيمكن ادخالها في القسم الاول كما اشرنا اليه انما الاشكال
في الصورة الثانية والكلام فيه هو نظير الكلام في تقليد ابائهم وامهاتهم في الفروع كما مر

فالقانون

[1] اي التقليد بهذا المعنى اذ هو الذي لا يفيد الا الظن لا المعنى الثالث م

في القانون السابق فح نقول المراد من تقليدهم هنا هو الركون اليهم والاذعان بقولهم دائما اعتمادا
عليهم وهو يفيد غالبا الاطمينان والسكون والجزم في ظاهر النظر لهؤلاء اذا خلت نفوسهم
عن المشايب وغفلت عن التشكيكات والشبهات لعدم عروض خالفات الطرايق والاحتجاجات
عليها فح الكلام في سقوط التكليف عن هؤلاء وعدم السقوط وانه هل يجب عليهم النظر
او يكفي ما حصل لهم من الاطمينان والحق ان النافي لوجوب النظر مستظهر لان المكلف
ح غافل عن الوجوب بالفرض ويحسب اعتماده على مثل ذلك اوج معرفته كما له واما من فرع سمعه
انه يلزم عليه النظر تفصيلا وان يكون اخذا لاعتقاده بالدليل التفصيلي لا الاجمالي الحاصل
بالاعتماد على الغير ومع ذلك قصر في ذلك واكتفى بالتقليد فهو على قسمين الاول ما لا
يبب ذلك له الشك ويزول عنه السكون والاطمينان فالحق ان ذلك مقصر غير مومن
اثم لعدم حصول الاذعان له اصلا فاذا اتفاعد عن النظر فلا ريب انه اثم غير معذور وليس من
جملة المؤمنين وسيجيء الكلام في حاله ولا يحسن ان يدخل ذلك في محل النزاع اذ لا اظن
احدا انه قال بجواز مثل هذا التقليد والثاني من لا يحصل له الشك بل الطمينانه باق على
حاله وقد يظن ان الامر بالنظر امر تعبدي وواجب اخر ولا يخدش في اذعانه اصلا كما انه هل
ذلك في الفروع ان بعضهم قد يظن ان عرض الصلوة على المجتهد واجب عليحدة بل قد يزيد هذا
الشخص في اذعانه بما قرع سمعه من وجوب النظر فان العالم الواعظ من اهل ملته اذا
نبهه على ان مسئلة الامامة خلافية وللمخالفين ايضا ادلة على مذهبهم لا بد ان يلاحظ ثم
يختار مذهب الامامية يدخل في ذهنه ان هذا العالم المتبحر الورع مع وجود الدليل على
مذهب المخالفين ترك مذهبهم واخذ هذا المذهب مع معرفته بوجوب النظر والاجتهاد
فهذا المذهب مما لا يأتيه الباطل ابدا فيقصر في النظر ويتسامح فيه فهذا ايضا مثل السابق
في الغفلة عن حقيقة الامر والظاهر انه معذور والا فترك هذا الواجب وسيجيء الكلام في حاله
فاسق ولا هذا ولكن بهذا الكلام لا يتفاوت فيه الحال بين الموافق والمخالف والمسلم و
الكافر على ما اقتضاه قواعد العدلية والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون المسلمين
والشيعة خروج عن العدل وذلك لا ينافي ثبوت احكام الكفر لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم

[2] بمعنى م

ووجوب جهادهم وقتالهم اما النجاسة فلانه تعبدى (امر) ولا ريب ان الكلب والخنزير ابعد عن التقصير من
الكافر ومع ذلك يحكم بنجاستهما وكذا اطفال الكفار قبل التميز فهذا حكم وضعى تعبدى لا يوجب ان
الحكم بالنجاسة الملازم لهم بلا وجه وان كان فى ذلك اذى لهم فى الدنيا وهوانهم حكم لان الحاكم بنجاستهم هم ظلم م
المسلمون وهم لا يعتقدون ان ذلك من الله بل لا يعتنون بقول المسلمين اصلا كما انا لا نقول
حكم النواصب بحلية دمائنا واعراضنا يوجب الظلم من الله واما كون خاتمة هذه العقيدة مهينا
عند الله فهو من توابع الاستعداد الذاتى كنجاسة الكلب وهى راجعة الى اسرار القدر المنهى عن
الخوض فيها وكذا جواز اسرهم وبيعهم وشرائهم فانه ليس حالهم فوق حال العبيد والاماء المؤمنين
المتولدين على الفطرة الناسكين السالكين على نهاية طريقة الورع والتقوى واما جهادهم
وقتالهم فاما من تفطن منهم وحصل له الشك وقصر فى النظر فلا اشكال فيه واما من لم يتفطن
لذلك بل حسب ان الحق معه والباطل مع المسلمين ولم يتفطن بوجوب النظر اصلا فهو ليس اعلى
شانا من المسلمين اذا تترس بهم الكفار ولم يمكن دفاع الكفار عن بيضة الاسلام الا بقتلهم
وح فالفرق بين مقاتلة المسلمين ومقاتلة الكفار انما هو فى عدم الاثم والعذاب وبالجملة فالعقل
العقل يمتنع عن الاقدام فى الفرق بينهم اصلا واما الايات والاخبار الدالة على خلود الكفار فلا فرق م
فى النار فلا يبعد دعوى ان المراد منها امثال هؤلاء بل الظاهر من الكافر من كفر وستر الحق بعد ظهوره ومثل هذا
امر وجودى لا يمكن حصوله الا مع التبيين والتقصير ولعل تعريف اكثر المتكلمين له بعدم الايمان
عمن شانه الايمان اريد به عدم الملكة بالنسبة الى المرتبة الادنى من كلياتها فالمراد بمن شانه الايمان
هو الذى تم عليه الحجة وقصر فهو مثل اطلاق الاعمى على الانسان لا على العقرب او يحمل تعريفهم
للكافر الذى يجرى عليه الاحكام الفقهية لا من يعذب ويخلد فى النار فى الاخرة فان ذلك
يكفى فى الاول دون الثانى غاية الامر انهم لما لم يسلموا ولم يؤمنوا واما انهم ممن كفروا فيشكل
انفهامه من الايات والاخبار وتفصيل الكلام فى هذا المقام ان الانسان اما يتفطن
لوجوب معرفة الله فى الجملة ام لا والثانى يلحق بالبهائم والمجانين لا يتعلق بهم تكليف الاصول م
واما الاول فهو اما فى حال خلو النفس عن كل خيال ودين ومذهب مثل ان يكبر انسان
فى بلاد خالية عن مسلم او عارف او يخالطه ولا خلطة غير المتدين بدين او مذهب مثل ابيه وامه خالية م

او استاده

بمونة عقله او استاده وعلى اى التقديرين فاما ان ياخذ بمعونة عقله ويطمئن بها او يحصل له الظن بطريقه
او يبقى مترددا ومتحيرا وعلى الاول فيسقط عنه التكليف بشئ اخر لغفلته عن وجوب شئ اخر
عليه وان كان الطمينان من جهة حسن ظنه بابيه وامه ولا فرق فى ذلك بين ما صادف الحق
وعدمه فى عدم العقاب والاثم وان ثبت الفرق من جهة الثمرات الدنيوية من ترتب الاحكام
الشرعية لقبح تكليف الغافل ولا ينبغى النزاع فى ذلك والظاهر عدم الفرق بين افراد المعارف
الخمسة حتى لو كبر صغير فى جماعة الطبيعيين او الدهريين بالحس وفرض انه لم يتفطن للتفكر
فى بطلان طريقتهم فضلا عن الفرق المختلفة فى الاسلام وشعبه وطوائفه فاذا عرف
الطفل بالفطرة او بالسماع من ابيه وامه وجود الصانع فى الجملة وحصل فى ذهنه انه جسم
انه فى السماء ولم يتفطن لغير ذلك ولم يسمع من غيره تنبيها على ذلك حتى كبر فلا اثم عليه ولا
مواخذة حتى اذا تفطن لاحتمال الخلاف او سمع من غيره المنع عن اعتقاد ذلك بحيث يحصل
له التزلزل فح يجب عليه الفحص والنظر والمقصر فيه اثم ولا فرق فى ذلك ايض بين ان يتفطن
المكلف لان الطمينان الحاصل له هل هو يقين فى نفس الامر بمعنى عدم قبول التشكيك
لو صادفه مشكك ولم يتفطن لذلك فلا يضره فى هذه الحال لحصول التشكيك بعد
ما صادفه المشكك انما الكلام بعد زوال الاطمينان ثم بعد زوال الاطمينان فاما ان
يبقى له الظن او يحصل له الشك مع معرفة انه ظن او شك فح اذا تفطن لوجوب المعرفة وتفطن
انه لم يحصل له الاطمينان فان امكن حصول الاطمينان له بسبب الاعتماد على شخص اخر افضل
يحصل م من الاول فكالاول والا فلا ريب فى وجوب تحصيل ما به الاطمينان فالذى يحصل به
الاطمينان اما الاعتماد على قول شخص كامل من جهة كماله او النظر والاجتهاد وفى الحقيقة
الرجوع الى ذلك الشخص ايض نوع من النظر والاجتهاد كما اشرنا اليه ثم اذا ال الامر
الرجوع الى م بعد زوال الاطمينان او فى اول الامر الى النظر او الى الاعتماد على شخص كامل فح ينقسم
النظر الى قسمين وكذا الاعتماد على ذلك الشخص اذ النظر قد يفيد القطع وقد يفيد الظن
وكذا الرجوع الى الشخص فان من تردد امره بين صيرورته يهوديا او مسلما او اماميا او مخالفا
فقد يحصل له بسبب الاعتماد على عالم الاطمينان الذى يحسبه قطعا وجزما وان امكن فى نفس

الامر وزال بتشكيك المشكك وكان بسبب الادلة التي ينظر فيها وقد يحصل له الظن ببعض الاسلام
او التشيع ولا يحصل له القطع فح فهل يجب عليه تجديد النظر وتكريره ليحصل له القطع والاطمينان
او التفحص عن الاعلم والافضل الذي يطمئن به النفس او يكفي الاكتفاء بالظن فالظ انه لا يجوز فيه
الاكتفاء بالظن مهما امكن النظر والاجتهاد واحتمل حصول القطع لعدم زوال الخوف وحال
هذا الشخص كحالنا في المسائل الفقهية اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن في بادي النظر في المسئلة قبل
الخوض التام في الادلة باحد طرفي المسئلة ولا نعمل به لعدم حصول الاطمينان وزوال الخوف عن
المؤاخذة بمجرد ذلك ولكن اذا استفرغنا الوسع واحسسنا العجز عن المزيد عليه فنكتفي ح بظننا
فنقول فيما نحن فيه اذا عجز عن النظر فوق ما اعمله واحس من نفسه العجز عن تحصيل العلم فتكليفه
بتحصيل العلم ايض تكليف بما لا يطاق فاذا اتفق للناظر في مسئلة النبوة او الامامة بعد التخلية
وبذل الجهد التام ظن باحد الطرفين ولم يمكنه تحصيل القطع فالظ انه يكفي ح الظن ولا يجب
تحصيل اليقين والذي يقتضيه الانصاف وترك العصبية لا يأبى عن هذا الكلام وقد ينكر تحقق
هذه الصورة وانت خبير بانها غير عزيزة فان من تولد في بلاد المخالفين ولم يسمع من علمائهم
الا التبري عن الشيعة وكونهم اكفر الكفرة ولا يسمع الا احاديثهم الموضوعة في مدح خلفائهم
ولو فرض انه سمع بعض اخبار الشيعة لكان سمعها مع اولها المطابق لارائهم ودواعي ادلتهم على
مذهبهم مموهة بالمغربات مشبعة في اتمام مقاصدهم بما يقوون على الاشباع او اوله لراي الشيعة
شعثة منكرة منكسرة الراس واليد مقطوعة الاطراف متروكة مواضع الادلة اذا بذل الدلالة
جهده ولم يحصل له الا الظن باحد الطرفين فكيف يق انه مكلف بالعلم او يق بترجيح المرجوح
غاية الامر انه بسبب احتمال النفس الامري يتوقف عن الحكم القطعي بنفس الامر وهو لا ينافي
لزوم متابعته لدين من حصل له الظن بحقيته وقد عرفت وستعرف ان القول بان ادلة المعارف
كلها مما يوجب اليقين حتى للعوام وغير الكاملين من العلماء وان عدم الاصابة كاشف عن
التقصير غير تام ولو سلم فانما يسلم في بعض مجملات المعارف لا في كلها ولا في تفاصيل بعض
ما له دليل يوجب اليقين في الجملة وفي العلماء الكاملين لا غيرهم فالاحسن ان يجعل محل النزاع
هذه الصورة وان المراد هل يجب نظر المحصل للقطع في صورة امكان حصوله ام يجوز الاكتفاء

بالظن اولا

بالظن الحاصل له وان لا يفرق بين كون النظر اجماليا او حاصلا له ولو بحسن ظنه ببعض او تفصيليا
حاصلا من دليل فتأمل حتى لا يذهب عليك ان الاطلاق التفصيلي على مقابل الاجمالي بالمعنى
لا ينافي كونه اجماليا بمعنى الذي اتى من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدمتين تفصيلا
والمعرفة بتفاصيل مصطلحات ارباب الميزان فظهر مما ذكرنا انه ينبغي ان يكون محل النزاع في
النظر في الاصول انما هو اذا حصل الخوف من جهة تفطنه لوجوب شكر المنعم في اول النظر
كما سيجيء واذا حصل الخوف له بعد زوال الاطمينان الحاصل له اولا من اي طريق حصل
فالمشهور وجوبه والمخالف يجوز التقليد بالمعنى الاول اعني ما يساوق التقليد في الفروع
واذا انحصر النزاع في ذلك فالحق مع جمهور علمائنا من وجوب النظر وليس من باب الفروع
حتى يكتفي بالظن مع امكان تحصيل القطع ايض كما مر في محله فالمختار هو ان عند التفطن في
اول الامر او زوال الاطمينان بعد حصوله يلزم النظر والتفحص حتى يحصل القطع لعدم زوال
الخوف للنفس من المضرة الا بذلك وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واذا لم يقدر على تحصيل
القطع فيكتفي بالظن للزوم التكليف بالمحال لولاه وسيجيء بيان الادلة تفصيلا واما لزوم
تحصيل اليقين بمعنى الجزم الثابت المطابق للواقع مطلقا فهو في غاية البعد اذ قد يحصل الجزم
بنفس الامر ويزول بتشكيك المشكك واكثر الناس ايمانهم من هذا القبيل وان كانوا جازمين
فاذا جاز زوال المطابق فكيف بغير المطابق ثم ان ما ذكرنا من عدم زوال الخوف الا
بتحصيل اليقين مع الامكان على الاطلاق ايض لا يخلو من اشكال بل لا بد من التفصيل فانا اذا
ذا امرنا بين الاذعان بوجود الصانع وبعثة النبي وحقية المعاد وعدم المذكورات فالظن بوجود المذكورات م
يزيل الخوف لان ما يتصور فيه الخوف انكار المذكورات لا الاقرار بخلاف دوران الامر
بين النبيين والوصيين مثلا الا ان يق نفس كون الاعتقاد يقينيا مطلوب بالذات و
حصول اليقين مطلوب من جهة الثبات وعدم الزوال وفيه انا نمنع وجوبه اولا وعدم زوال
اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي تيسر لبعضهم بشبهة اليقين ثانيا فانه
ما يزول بالشبهة وقد يزول حكمه بسبب الانكار عنادا هذا حال القسم الاول واما الثاني
والثالث اعني ما يحصل له الظن او يبقى مترددا فنقول التفطن والشعور يعرف حاله مما ذكرنا

في بيان كيفية الاقوال في التقليد في اصول الدين

في القسم الاول من ان الحق فيه ايضا وجوب النظر الى ان يحصل الاطمينان ومع عدم الامكان
فيكتفي بالظن والمتردد متوقف حتى يهديه الله الى الصواب اذا تمهد هذا فنقول اختلف العلما
في جواز التقليد في الاصول وعدمه فالمعروف المشهور من مذهب اصحابنا واكثر اهل العلم العدم
وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي ره الى الجواز وذهب طايفة الى حرمة النظر واعلم ان
هنا مقامات الاول انه هل يجب معرفة الله ام لا والثاني ان الوجوب على فرض ثبوته عقلي او
شرعي والثالث ان الوجوب اذا ثبت بالعقل او الشرع فهل يكفي في المعرفة التقليد او يجب
الاجتهاد وهل يكفي الظن فيها او يجب القطع وعلى اشتراط القطع هل يكفي مطلق الجزم او يلزم
اليقين المصطلح اي الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى فرض كفاية الجزم مطلقا هل يلزم المطابقة
للواقع او لا وقد مر الكلام في كثير من هذه الاقسام والنزاع في المقام الاول بين مثبتي الصانع
ومنكريه وفي المقام الثاني بين الامامية والحكماء والمعتزلة وبين الاشاعرة فالاشاعرة يقولون
بالثاني والباقون بالاول والثالث هو المسألة المبحوث عنها فالمقام الاول يستغني عن البحث
عنه بالبحث في المقام الثاني واما البحث في المقام الثاني فهو ان الامامية والمعتزلة والحكما
يقولون بوجوبه عقلا اما الحكما فنظرهم في معرفة الاشياء بالذات ولا يقولون بشريعة حتى
يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيا ام لا فينحصر طريقة اثباته في العقل وطريقته ان كل عاقل راجع
نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة جسمية وروحانية مما لا يحصى كثرة ولا يشك ولا
يرتاب انها من غيره فهذا العاقل ان لم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له باحسان ولم يذعن بكونه
منعما ولم يتقرب الى مرضاته يذمه العقلاء ويستحسنون سلب تلك النعمة عنه وهذا معنى الوجوب
العقلي وايضا اذا رأى العاقل نفسه مستغرقة بالنعم العظام يجوز ان المنعم بها قد اراد منه
الشكر عليها وان لم يشكره يسلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعم
ودفع الخوف عن النفس واجب مع القدرة وهو قادر على ذلك فلو تركه كان مستحقا للذم فاذا ثبت
وجوب شكر المنعم وجوبا ازالة للخوف عن النفس وهو لا يتم الا بمعرفة المنعم حتى يعرف مرتبته
ويشكره على ما يستحقه فهذا دليل على وجوب معرفة الله عقلا والدليل الى هنا يثبت وجوب
معرفة المنعم اما كيفية تعريف تحصيل المعرفة وهل يمكن فيها الركون الى قول عالم مثلا او لا

بما يقوله

في ان وجوب معرفة الله عقلي او شرعي

الدليل على كونها عقليا

بما يقوله في وصف ذلك المنعم وحاله او يجب النظر فهذا هو الكلام في المقام الثالث فالحق
بما مر من تقرير الدليل ان المعرفة انما تتم بالنظر لان التقليد لا يفيد الا الظن ولا يزيل الخوف وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب والبحث على هذا الدليل اما على عدم افادته لوجوب
تحصيل المعرفة او على عدم افادته لوجوب كون التحصيل على سبيل الاجتهاد فقد يمنع استلزام
مجرد التجويز الخوف وان ذلك ربما يحصل لبعض الناس دون بعض فلا وجه للاطلاق
كمن قلد محقا وجزم به واطمأن نفسه وان فرض احتمالا لا المتردد بالتقليد فهو لا يوجب
الخوف وان فرض حصول الخوف فقد يزول بما ظن انه اذا شكره على حسب ما ظن وكذا من قلد
مبطلا واطمأن به وجزم فلا يحصل له خوف اصلا مما ذكر والجواب عن جميع ذلك يظهر مما فصلنا
في المقدمة اذ نحن لا نحكم بالوجوب مطلقا ولا بد ان ينزل الاطلاق كلام العلماء مثل العلامة
في الباب الحادي عشر وغيره على ذلك اذ من اصولهم الممهدة وقواعدهم المسلمة عدم تكليف
الغافل وتكليف ما لا يطاق وانكار حصول الخوف مطلقا مكابرة سيما مع ملاحظة اختلاف
العقلاء في تلك المسائل وسيما مع تبليغ النبي والتكليف بالنظر الى المعجزة وغير ذلك
والحاصل ان المراد بذلك الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر في الجملة فانه لا معنى
لحكم الشرع بذلك لاستلزامه المحال كما سيجيء لا ان العقل بالوجوب عموما بالنسبة
الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع احوالهم بل التحقيق هو ما قدمناه من التفصيل واعترض
الاشاعرة على هذا الدليل اولا بمنع حكم العقل بالحسن والقبح وهو انكار للبديهي كما اشرنا
سابقا وحققناه مستقصى في محله وثانيا بان العقل والنقل يدلان على خلافه اما النقل
فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد مر الجواب عنه في الادلة العقلية واما العقل
فلانه ان كان وجوبه لا لفائدة فهو عبث غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما تعود الى
المشكور فهو متعال عن ذلك واما الى الشاكر فهو منتف اما في الدنيا فلانه مشقة بلا حظ
واما في الاخرة فلا استقلال للعقل فيها وايضا هو تصرف في مال الغير بدون اذنه فلا
يجوز ومنها انا نقول فائدة تعود الى الشاكر وهو محض حصول القرب فهو حسن بالذات
ولا يقتضي فائدة اخرى مع ان عزل العقل عن حكمه بالفائدة الاخروية محض الدعوى وقد اثبتنا

يحكم

اعتراض الاشاعرة على الدليل وجوابه

في محله بل نحن لا نحتاج في اثبات مطلق المعاد الى الشرع و العقل حاكم به وليس هنا مقام بسط
الكلام فيه وثانيا نمنع توقف الشكر ودفع الخوف على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيهما
المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر سلمنا عدم كفايتها ولكن لا نسلم توقفها على النظر
لجواز حصولها بالتعليم كما هو رأي الملاحدة او بالالهام على ما زعمه البراهمة او بتصفية الباطن
بالمجاهدات كما يراه الصوفية واجيب بان المذكورات تحتاج الى النظر ليتميز بها صحيحها عن فاسدها
وايضا الكلام في المقدور ويعني لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر والتعليم والالهام
من قبل الغير فليس شيء منها مقدورا والتصفية كما هو حقها ايضا في حكم غير المقدور ولاحتياجها
الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلا ما يفي بها المزاج وثانيا نمنع ان ما يتوقف عليه الواجب واجب
ويظهر جوابه بما حققناه في محله واما المعتزلة والامامية بل الحكماء ايضا اذا ارادوا ابطال
مذهب الخصم وتعيين الحكم لوجوب النظر انه هو العقل لا غير فيحتاجون الى ابطال المذهب
الخصم وهو انه لو قلنا بكون وجوبه شرعيا لزم منه الدور ولزم منه افحام الانبياء لان ثبوت
قولهم في معرفة الله موقوف على ثبوت صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب النظر الى معجزاتهم
وهو موقوف على ثبوت صدقهم وهو دور ومستلزم لافحامهم كما سنشير الى بيانه فيما بعد ومن
ذلك ظهر ان انحصار الحكم بوجوب النظر في العقل ايضا لا يتم الا بضميمة ابطال الحكومة الشرع في
ذلك فهذا الدليل اعني لزوم افحام الانبياء متمم للدليل الاول على انحصار الحكم في العقل
وان كان الدليل الاول مستقلا في اثبات ان العقل حاكم في الجملة فعلى جعلهما دليلين لا اثبات
كون الحاكم هو العقل محل نظر فالذي ظهر بما ذكرنا ان الذي يختص باثبات المقام الثالث
من هذا الدليل هو عدم دفع الخوف الا بالنظر وقد عرفت التحقيق والتفصيل في المقدمة
ومما ذكرنا ظهر دليل الاشاعرة على وجوب المعرفة شرعا وانه هو الايات والاخبار وجوابه
وهو استلزامه الدور وافحام الانبياء واحتج الموجبون للنظر ايضا من اصحابنا وغيرهم بالادلة
الشرعية وهو من وجوه الاول الايات الواردة في المنع عن التقليد عموما مثل ما دل على حرمة
العمل بالظن والقول من غير علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وانما يأمركم بالسوء
والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة

الا من

التزم

الحاكم

احتجاج الموجب للنظر

الدليل الاول

الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر
وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ائتوني بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين
ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ام اتخذوا من دونه الهة قل هاتوا
برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل اكثرهم لا يعلمون الحق وقوله تعالى ما لهم به من علم
ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك فهذه الايات تدل على
حرمة العمل بالظن خرج الفروع بالدليل وبقي الباقي ومثل الايات الدالة على حصوصا في الاصول
قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا او لو كان
اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد
اباؤنا ولو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام اتيناهم كتابا من
قبله فهم به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون وكذلك
ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون
قال او لو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه اباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم الاية
اقول على ما حققنا المقال في صدد البحث لا ينافي عن العمل بمقتضاها في الجملة واكثرها واردة
في المتعنتين المعاندين الذين ظهر عليهم الحق وتركوه تعنتا او اقيم عليهم الحجة من الارشاد والهداية
وكانوا يقصرون في النظر ولا تدل على ان الجاهل الغافل الذي حصل له الاطمينان ولو بتقليد
غيره من جهة حسن ظنه به والذي حصل له الظن بطرق ولا يمكنه تحصيل ازيد منه معاقبون على ذلك
ثم ان هذه الايات وما في معناها لا تدل على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح ودعوى انه
حقيقة فيه عرفا ولغة ممنوع بل القدر المسلم من العرف واللغة هو الجزم وعدم التزلزل فقد
تراهم يفسرون اليقين في كتب اللغة بالعلم وبزوال الشك كما صرح به الجوهري بل الظاهر ان
ما ذكروه في معنى اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو في اللغة والعرف
يستعمل في مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم مستعمل في معان منها الصورة الحاصلة
في الذهن التي يقسمونها الى التصور والتصديق باقسامه من الظن والجزم الثابت المطابق
للواقع الذي يسمونه يقينا في الاصطلاح والغير المطابق الذي هو عبارة عن الجهل المركب والجزم

المطابق الغير الثابت الذي يسمونه تقليدا في بعض الاصطلاحات واعتقادا في بعض اخر وقد
يقال الاعتقاد على ما يشمل الاقسام الثلاثة بل الاربعة ومنها ما يشمل التصور واليقين ومنها
اليقين وهذا هو الذي يدعون انه هو معناه العرفي واللغوي وهو بعيد نعم هو اصطلاح ارباب
الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم فيشمل الظن وغيره والظاهر ان هذه المعاني مجازات الا الجزم
المطابق بل مطلق الجزم فمن يدعي اشتراط الثبات مع المطابقة مخصصا باليقين المصطلح ومن لا فلا
اذا عرفت هذا فنقول اولا ان هذه الايات ظواهر لا تفيد القطع اذ غاية ما تفيد اصالة
الحقيقة الظن واصل المسألة من المسائل الكلامية التي يشترط فيها القطع باعتراف المستدل بل
لا يبقى هنا له اصل حقيقة من جهة الاطلاق والعموم لانها مخصصة بالفروع جزما والعام المخصص
مثل الكلام فيتنزل الظن الحاصل منه عن الظن الحاصل من اصل الحقيقة والحاصل ان مقصود فيتنزل
المستدل من الاستدلال ان التقليد ظن والظن لا يجوز العمل به لهذه الايات وهو مناقض
لمطلبه اذ العمل بالظن اذا كان حراما فلم يتمسك بهذه الايات التي لا تفيد الا الظن والقول
بان هذا الظن مخرج بدليل يحتاج الى الاثبات اذ غاية ما في الباب تسليم خروج الفروع وهذا
ليس من الفروع بل هو اساس الاصول والفروع الا ان يقال كما ان الفروع مخرج بالدليل للزوم
تكليف ما لا يطاق مع انه فرض ثبوت التكليف وسد باب العلم لو لم يعمل به فهكذا في هذه المسألة
فان التكليف بوجوب معرفة الله في الجملة ثابت والاشكال انما في الكيفية فيكتفى بالظن بل يمكن ان فاذا لم يمكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف في كيفيته
يقال ان المسألة ايضا فرعية ولا منافاة بينه وبين تعلقها بالاصول فكان الشارع اوجب علينا
اقامة الدليل على ما ادعيناه من العقايد ولكن هذا انما يثبت وجوبه بوجوب عليحدة لا انه ادعينا
شرط تحقق الايمان بالمعنى الشائع وهو خلاف مقتضى كلام الاكثرين فانهم يجعلونه شرط تحقق
الايمان بالمعنى الشائع وان اكتفوا في الايمان بمعنى الاسلام لترتب الثمرات الدنيوية على مجرد
الاقرار باللسان فان قلت التكليف ثابت في الجملة والبراءة اليقينية لا يتحقق الا بالنظر والقطع
قلت مع ان هذا خروج عن الاستدلال بالايات مدفوع بان القدر المسلم هو انا نقطع بالتكليف في الجملة
على ترك كلا الامرين العلم والظن لا انا مكلفون باحد الامرين المبهم الذي لا يحصل البراءة منه
الا بتحصيل اليقين فلمن يدعي كفاية الظن ان يقول الاصل براءة الذمة ولا دليل على وجوب

تحصيل العلم

تحصيل العلم والحاصل ان التمسك بالادلة الشرعية الظنية لا يتم الا بجعل المسألة فرعية وان تعلقت
بالاصول وحصول الغرض من تحقيقها في بيان الحق وتنبيه المكلفين الغافلين واداء ما يفهم حصره
كما سنشير اليه وثانيا ان القرينة قائمة على انها مستعملة في مقابلة الظن كما نطق به اكثر الايات
فالمراد ترك العمل بما لا يفيد الا الظن بل لا يبقى مع معارضتهم بالادلة القاطعة الا الاحتمال
وثالثا نمنع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح لمنع كونه حقيقة فيه بل هو حقيقة في الجزم
او الجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك وهم لا يرضون به ويشهد به قوله تعالى في سورة
يوسف حكاية عن يوسف واخوته ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا
الا بما علمنا فتامل قبله وبعده حتى يظهر لك الحال ورابعا ان التكليف انما يرد على مقتضى
الفهم والادراك منهم وان كانوا مكلفين بالجزم بما هو ثابت في نفس الامر لكن المسلم منه
هو ما يفهمون انه هو الذي مطابق لنفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر وان لم يمكن تحصيله
فالذي يعمل بجزمه معتقدا انه مطابق للواقع عامل بالعلم على ما زعمه وليس تكليفه ازيد من
ذلك وخامسا ان التكليف بالجزم الكذائي انما هو بعد الامكان فقد لا يمكن في كثير من الناس
تحصيل الجزم كما هو ظاهر غير خاف عن المنصف المتامل فلا وجه لاطلاق وجوب تحصيل العلم
وسادسا ان المتامل في تلك الايات لا يظهر له الا ازيد من النهي عن العمل بما لا يفيد في نفس الامر الا
الظن وان لم يبق الظن معه في خصوص المقام لا ما يفيد الظن مطلقا فان كون عبادة الاصنام
مذهبا لا باءهم بعد اقامة البراهين الساطعة عليهم لا يبقى معها الظن بحقيتها في نفس الامر كما يشهد
به حكاية ابراهيم مع قومه حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوه ان كانوا ينطقون فرجعوا
الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد ذلك حرقوه وانصروا الهتكم نعم بعض
الايات المطلقة تدل على حرمة العمل بالظن وفيها ايضا اكثر الابحاث السابقة وسابعا ان التقليد
ايضا قد يفيد الجزم بل اليقين ولكن التحقيق ان هذا ليس بتقليد حقيقة كما اشرنا اليه فالمراد
هو انا مستدل او غافل عن حقيقة الامر وليس عليه شيء ثم ان الاستدلال بهذه الايات انما
يناسب مذهب الاشعري واما الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم لاستلزامه الدور لان ثبوت
وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله الذي لا يمكن الا بالنظر بقول الله تعالى مستلزم للدور والمناقضة

عن ذلك لانا نجعل ذلك من باب المشي على طريقة الخصم فانه يكتفي في معرفة الله بالتقليد او بالظن
فيمكن الزامه بقوله تعالى واما ان يقال ان ذلك من باب تحقيق اهل المعرفة ومناظرة المجتهدين
لتحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم لله وفراغهم عن تحصيل اليقين واستنباطهم
ذلك المطلب من كلامه وكلام امنائه وثمرة ذلك في العلم لانفسهم ونفع العمل بالتبليغ والارشاد
اذ المكلفون يختلف مراتبهم في الذكاء والفطانة فقد يحتاجون الى التنبيه وما ذكرنا
ان الغافل لا يثاب على ما لم يبلغه فطنته لا يستلزم عدم لزوم تنبيههم على ما يكمله كما هو مقتضى
اللطف والا لم يكن بعث الانبياء وانزال الكتب واجبا على الله تعالى وقد اشرنا الى مثل ذلك
في مسئلة معذورية الجاهل في الفروع الثاني قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فان الامر — الدليل الثاني
للوجوب فاذا كان النبي صلعم مامورا بالعلم فالامة اولى او يجب عليهم من باب التاسي واجيب
عنه بمنع الاولوية لجودة قريحته صلعم وقصور افهام الامة وبمنع وجوب كل ما يجب عليه ومنه
ان المنع انما يمشي فيما لم يعلم وجهه من افعاله واما ما علم وجهه فيجب على الامة متابعته اي لان
على ما ثبت في الاصول ان ذا اجابوا وجب ان ذا بالندب كان تبيانه في محله واحتمال كونه من خواصه خلاف
الظاهر ويحتاج اخراجه من عموم قوله تعالى فاتبعوه الى دليل وهو مفقود والتحقيق في الجواب ان يقال
ان ظاهر الاية وملاحظة شانه صلعم ووقت نزول الاية اذ لم يقل احد انه اول ما نزل عليه كلها
شاهد على ان المراد به الثبات اذا عرفت حال المؤمنين وحال غيرهم فاثبت على ما انت عليه
من التوحيد واستكمال نفسك ونفس المؤمنين بالاستغفار لك ولهم ثم ان الامر بالعلم ليس
معناه حصول العلم حتى يقال انه امر بشيء لا يتم الا بالنظر فيجب من باب المقدمة بل هو اثبات للعلم — حصله
وايجاد له بهذا القول كما ان معلم الكتاب يقول للاطفال اعلم ان الالف والباء كذا
كذا فمحض هذا القول يفيد للطفل العلم فكذلك قوله تعالى لنبيه صلعم اعلم يفيد العلم بالتوحيد
له وقد يوجه في الجواب انه من باب اياك اعني واسمعي يا جارة فح يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن
كما قال الرازي في المحصول ولعل وجهه انه اذا خرج اللفظ عن حقيقته وهو ارادة المخاطب لا غير
المخاطب فلا يبقى على اصالة الحقيقة فلعل المراد به الظن وفيه ان خروج الهيئة عن الحقيقة
لا يوجب خروج المادة عنها ثم يرد عليه ما مر من الابحاث المتقدمة في لفظ العلم وغيره مما

ذكرنا انفا

الدليل الثالث
٢ العلم
٢٣

ذكرنا انفا منذكرا الثالث انعقاد الاجماع من المسلمين على وجوب اصول الدين والتقليد
لا يحصل منه العلم لجواز كذب المقلد بفتح اللام فلا يكون مطابقا للواقع فلا يكون علما ولانه
لو حصل منه العلم لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه اذ المفروض
ان كل جزء من المخبرين يفيد العلم ولانه لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون
ضروريا او نظريا والاول باطل جزما والثاني محتاج الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا
وممن صرح بهذا الاجماع العضدي قال لنا ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله وانها
لا تحصل بالتقليد وذكر الوجوه الثلثة لذلك وقال العلامة في باب الحادي عشر من مختصر
المصباح اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه وما يمتنع
والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين
ومن جهل شيئا منه خرج عن ربقة المؤمنين واستحق العقاب الدائم وادعى الاجماع غيرهما ايضا
وقد اورد على الاستدلال بالاجماع بالدور لان حجية الاجماع انما هو لكشفه عن قول المعصوم
عندنا والاية والاخبار الدالة عليه عندهم والتمسك في اثبات وجوب معرفة اصول الدين التي
احدها حجية قول المعصوم ع ومعرفته مستلزم للدور ويمكن دفعه بانه من باب الزام الخصم اذ
الخصم يكتفي بالمعرفة بعنوان التقليد فالاستدلال بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول الشارع
وبان ذلك من باب اثبات المسئلة بين المجتهدين المناظرين للعلم بالمسئلة لانفسهم ولتحصيل الحال — والاجماع على
في وجوب تبليغ ذلك وتنبيه المكلفين على ذلك لاجل التكميل كما اشرنا سابقا وسيشير اليه ثم — التكليف
يرد الاشكال على هذه الدعوى فان دعوى الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف لقاطبة المكلفين
ممنوعة اما اولا فلان من المشاهد المعاين انه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها فكل ما ورد من
اية او خبر في ذلك فهو مخصصة او ماولة بالجزم او العقد المشترك بين الجزم والظن فكيف كلف
به سيما قاطبة المكلفين وهذا مما لا يخفى على من تامل حق التامل في كثير من المسائل وحل بعضه
عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع ان الاصل عدم الوجوب وما قد دل
به على الوجوب فدلالتها على العموم ممنوعة والحاصل انا نمنع ثبوت التكليف بالعلم مطلقا
في جميع الاحوال وفيما يستلزم تحصيله العسر والحرج اذ غاية ما ثبت دلالة الادلة فيما يمكن فيها تحصيل

العلم لا مطلقا في جميع الاحوال وفيما اذا لم يستلزم العسر والحرج نظير ما ذكرناه في الاكتفاء بالظن في
الفروع وبذلك يندفع القول بان اشتغال الذمة بالقدر المشترك يقيني ولا يثبت البراءة الا بتحصيل
اليقين فانا نمنع اشتغال الذمة في هذه المواد واما ثانيا فنقول ان الظاهر من كلام جماعة من الاعلام
كفاية الظن وهو المستفاد من كلام المحقق الطوسي ره في بعض الرسائل المنسوبة اليه ونقل عن
فصوله ايضا وكذا المولى الورع المقدس الاردبيلي وهو الظاهر من شيخنا البهائي حيث قال اشتراط القطع قال م
في اصول الدين مشكل وغيرهم ممن صرح بكفاية الظن العلامة المجلسي ره وغيره مع ان العلامة
قال في النهاية ان الاخباريين من الامامية كان علمهم في اصول الدين وفروعه على اخبار الاحاد
كما نقلنا عنه في مباحث الاخبار ولا ريب ان اخبار الاحاد لا يفيد الا الظن فكيف يدعى اجماع
العلماء على وجوب تحصيل العلم اللهم الا ان يتوهم ان مرادهم من وجوب المعرفة وجوب تحصيل العلم
عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذي ذكرنا اعني التقليد في الفروع على ما هو المصطلح وهو انما
يحصل للمتفطن العالم بين المجتهد والمقلد لا ما يشمل الاعتماد على شخص بحيث يطمئن النفس اليه بالفرقة م
بسبب حسن ظنه به وعدم اختلاج تشكيك في خاطره في قوله كما هو الحال في اكثر العوام في الفروع و
والاصول فح فالمدعى وجوب النظر ليحصل العلم فان حصل فهو والا يكتفى بالظن بل لا يبعد كفاية
الظن مع امكان تحصيل القطع فيما يحصل الاطمينان بالعمل على مقتضى الظن كما اشرنا سابقا في
مثل الظان باحد الطرفين الذي لا خوف لا ترك مقتضى ذلك الطرف فكيف كان فهذه الدعوى
من مدعيها لابد ان يختص بغير الغافل المطمئن على ما اخذه وبغير من لا يتمكن من تحصيل القطع مقتضى م
اما المانع له من النظر او لعدم بلوغ نظره الى حد العلم بعد الاستفراغ والتخلية فما يوهم كلام
في الباب الحادي عشر من العموم المستفاد من قوله ره ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين و
ثبوت العذاب الدائم على الجاهل مخصص بما حققوه في محله من عدم تكليف الغافل وعدم تكليف
ما لا يطاق ونحو ذلك والا فغاية الامر الحكم بعدم الاسلام اما العذاب الدائم فلا دليل عليه
بل ومطلق العذاب ايضا مع انه لا ريب انه لا يخرج من المسلمين بذلك ان اراد ان معرفتها بدون
الاستدلال يوجب ذلك بل يعامل معهم معاملة المسلمين وان لم ينجوا بها في الباطن ايضا و
ان قلنا ان مراده الاسلام والايمان الواقعي فلا دليل على ان كل من لم يكن له الايمان الواقعي

على ما ذكره

على ما ذكره فهو مستحق للعقاب الدائم فحاصل الجواب عن هذا الاستدلال المنع عن وجوب تحصيل
العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق بل يكفي الظن سلمنا لكنه يكفي الجزم ثم ان اراد من
منع حصوله من التقليد منع حصوله من التقليد المصطلح في الفروع الذي اشرنا اليه انفا فهو كما
ذكره وان اراد انه لا يحصل من الركون الى عارف مفهوم كما اشرنا اليه وسنشير اليه واذا اكتفينا
بهذا الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين اذ لا يشترط في ذلك الجزم مطابقة الواقع ولا الشرط الدليل الرابع
فيه صدق المخبر ايضا لعين ما ذكره ولا يضره الخروج عن التقليد المصطلح فان شئت قلت
انه اجتهاد وان شئت قلت انه واسطة بين الاجتهاد والتقليد المصطلح الرابع الاخبار الدالة
على ان الايمان هو ما استقر في القلب مثل ما قاله الصادق ع في جواب محمد بن مسلم حيث سأله
عن الايمان انه شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب
من التصديق بذلك ولا استقرار الا لما حصل فيه اليقين ولا يحصل الا بالاستدلال الدليل الخامس
وفيه انه يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمينان فهو في مقابل الشاك وفي
مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد بالقلب وهو واضح الخامس ما رواه في الكافي عن ابي
الحسن موسى ع قال يقال للمؤمن في قبره من ربك فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال للمؤمن م
من نبيك فيقول محمد ص فيقال له من امامك فيقول فلان فيقال كيف علمت ذلك فيقول امر
هداني الله له وثبتني الله عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب الى
الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي
ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول الله ويقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال له ما دينك
فيقول الاسلام فيقال له من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربانه بمرزبة
لو اجتمع عليها الثقلان الانس والجن لم يطيقوها قال فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث
والتحقيق ان يقال ان المراد بالمؤمن في هذا الحديث من امن بقلبه واعتنى بدينه وجعله وسيلة
الى ربه وحبب الى نفسه مودة خالقه والطاعة له وسكن الى عقائده واطمئن بها وبالكافر
من يقول بلسانه تبعا للناس ما ليس في قلبه منه نور ولا اعتناء له بشانه ولا يدل ذلك على
اكثر من اعتبار الجزم والسكون والاطمينان والاعتناء والاعتماد واما كونه ناشيا عن دليل

تفصيلي وبرهان مصطلح فلا ولا ريب ان مثل هذا الشخص الغير المعتني مع اتمام الحجة عليه مستحق للعقاب
والعذاب وقد ذكر بعضهم لهذا الحديث تاويلا بعيدا لاحظ نوع من التقية وطبعه على الاخذ بالتقليد
مستدلا بقوله تبت الله فان التثبت لا يمكن الا في المقلد المتزلزل وهو لا يتحقق في المتيقن بالاستدلال
فوجه خلاص الاول ان دعائه الاسلام على هداية الله والثاني على متابعة الناس من بعده او
احتجاج النافي لوجوب النظر
اجماع وهو بعيد احتج النافون لوجوب النظر وهم بين قائل بجوازه وقائل بحرمته بوجوه الاول لزوم
الدليل الاول
الدور انه لو وجب وذكر في تقريبه وجوه اوجهها على القول بنفي حكم العقل كما هو مذهب
الاشعري ان وجوب النظر في معرفة الله المفروض استفادته من ايجاب الشرع موقوف على معرفة الله
وانه هل يجب اتباع امره او معرفته كذلك موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله المفروض وجوابه
انا الوجوب عندنا عقلي لا شرعي كما اشرنا وذكر الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيان ان النظر
لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول اذا الوجوب ثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول
يتوقف على النظر في معجزاته اذ لو لم ينظر في معجزاته لم يعلم كونه صادقا من كونه كاذبا ووجوب
النظر في معجزاته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله لاندراجه في مطلقه واما لانه نظر
في معرفة الله من حيث انه مرسل للرسل وهذا دور اقول وفيه نظر اذ وجوب النظر في المعجزة لا يتوقف
على وجوب النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق الرسول فان المفروض ان وجوبه ايضا
شرعي فيحصل الدور بين العلم بالصدق ووجوب النظر في المعجزة فيلزم توقف العلم بالصدق
على العلم بالصدق فليس هذا هو الذي هو بصدد بيانه فالاولى على ما يستفاد من التجريد الدور
وشرحه ان يقال لو وجب النظر لكان وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي ولو فرض كونه شرعيا
لزم منه الدور وهو قبيح فيلزم انتفاء كونه واجبا شرعيا وما يستلزم ثبوته انتفائه فهو محال
وهذا التقريب يتم بادراج مقدمة اخرى وهي ان يقال في تقرير الاستدلال ان الوجوب
لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر
في معجزاته بانها فعل صادر من الله تصديقا له ووجوب النظر في معجزاته ثابت بالشرع ايضا
اما لاندراجه في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله من حيث انه مرسل للرسل ولا يثبت
ذلك الوجوب لامر العلم بصدقه الا بالنظر في معجزته ثم لو قال الوجوب النظر في معجزته نفس وجوب الذي لا يعلم
مرونا هو

معرفة الله الى اخره في موضع يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله لكان الوجوب ان كان تكليفا
ان لم يقل وجوب النظر في معجزته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله اه
وبحثا او قد يقرر الدور بان وجوب النظر في معرفة الله نظري موقوف على النظر في ذلك وهو
دليله
نظر اخر فيجب ذلك النظر ووجوبه موقوف على وجوب النظر في معرفة الله اذ لو لم يجب النظر في معرفة
الله لم يجب النظر اي النظر في دليله وهذا التقرير غير مبتن على نفي حكم العقل اساسا اقول وفيه
ان ثبوت وجوب النظر في معرفة الله واخذها على سبيل الاستدلال وان كان موقوفا على نظر
اخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال في معرفة الله ولكن وجوب هذا الاستدلال
لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله واخذها بالاستدلال بل انما يتوقف على مطلق وجوب
الدليل الثاني وتحقيق معنى الايمان
المعرفة المشتركة بين التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة ممع الاشكال
في انه هل يجب النظر او يكفي التقليد وبعد النظر في ذلك فاما يستقر الراي على وجوب النظر او
كفاية التقليد فالذي يتوقف على النظر هو اختيار احد طرفي المسئلة اجمالا وهو لا يلزم
كون احد الطرفين بالخصوص موقوفا عليه للنظر الثاني انه كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة
ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجبا لكلفهم ولو كلفهم
لنقل الينا لقضاء العادة اقول والجواب عن هذا الدليل يتوقف على بيان مقدمة وهو ان
الايمان في اللغة هو التصديق واختلفوا في حقيقته شرعا والكلام فيه اما في بيان حقيقته بالنسبة
الى القلب والجوارح واما في حقيقته بالنسبة الى متعلق الاعتقاد واما في حقيقته بالنسبة الى
كيفية تحصيل الاعتقاد ووضع اصل المبحث للاخير اذا الكلام فيه في كفاية الظن والتقليد
او لزوم القطع والنظر واما الثاني فسيشير اليه فيما بعد واما الاول فنقول قيل انه فعل القلب
فقط وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه فعلهما معا وذهب الى الاول المحقق الطوسي في بعض اقواله
وجماعة من اصحابنا والاشاعرة والتحقيق انه لا يكفي فيه مجرد حصول العلم بل لا بد من عقد القلب
على مقتضاه وجعله دينا له عازما له على الاقرار به في غير حال الضرورة والخوف بشرط ان لا
يظهر منه ما يدل على الكفر والحاصل ان محض العلم لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار
الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به انفسهم كما نطقت به الايات والى الثاني الكرامية فجعلوه
عبارة عن التلفظ بالشهادتين والخوارج فانهم جعلوه فعل جميع الواجبات والمستحبات وذهب

بعضهم الى آخره واما الثالث فنقل عن المفيد والمحدثين من اصحابنا وجماعة من العامة انه التصديق
بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي في التجريد الى انه
الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان وهو مقتضى اطلاق اكثر الامامية وقد ورد الاخبار بمقتضى
اكثر هذه الاقوال فاعلم ان مقتضاه اطلاق الاخبار هو الاذعان بالعقايد الحقة مع اليقين
الكامل مع الاتيان بالواجبات والمستحبات وترك جميع المحرمات والمكروهات والتحلي بالاخلاق
الكريمة والتخلي عن الاخلاق الذميمة وهذا هو المخصوص بالمعصومين وادنى ما اقتضاه هو
التلفظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر عنه وان لم يكن في القلب مذعنا بهما اذ
يدخل فيه المنافقون وعلى هذا فالايمان اما مشترك بين هذه المعاني او حقيقة في بعضها ومجاز
في الاخر ولكل منها ثمرة مثل ان ثمرة الاولى حصول جميع ثمرات ساير المعاني مع زيادة حصول
درجة كمال القرب والاستحقاق للشفاعة الكبرى وصيرورته موردا للرجاء والالهام وثمرة وحي م
الاخيرة انما هو حقن الدم وحلية النكاح واستحقاق الميراث والطهارة وامثال ذلك ولكن
لاحظ لهم في الاخرة والحد الوسط بينهما اما من يلحق بالمقربين ويحشر مع الصديقين مع زيادة
الثواب والاجر واما من يكفر صغاره باجتناب الكباير اذا اجتنب الكباير فيصير مغفورا مرحوما
واما من يعذب بمعاصيه في البرزخ والقيمة الكبرى ثم يخرج من النار او يعذب في البرزخ فقط
فلا يدخل نار جهنم على القولين فيه للمتكلمين والاوساط في ثلثة الاولى من يعتقد العقايد الحقة
ويفعل كل الواجبات ويترك كل المحرمات والثانية من يعتقد بالعقايد الحقة ويترك الكباير و
ياتي بالفرايض التي تركها كبيرة والثالث من يعتقد بالعقايد الحقة من دون عمل وهذا هو اطلاق
اكثر الامامية وكيف كان ففي مقابل كل ايمان كفر فالذي يثمر في الحكم بوجوب الاهانة والاذلال
والنجاسة وعدم حل المناكح والمواريث ونحو ذلك هو نفي الايمان بمعنى عدم التلفظ بالشهادتين
ايضا والكفر الذي يوجب العقاب وان تعقبه النجاة هو نفي الايمان بالمعنى الذي فوق هذا واما وهكذا م
الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان بهما مع عدم انكار الضروري من الدين وقيل
انه اظهار الكلمتين وان لم يعتقد بهما والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ايضا واما
لو ذكر مع الايمان في مقابله فيراد به احد المعنيين اذا تمهد هذا فنقول ان اراد المستدل بقوله وجوب الدليل

انه كان

انه كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم الذين كانوا ينظرون الى معجزاته و صفاته
واخلاقه الحسنة وسجاياه المستحسنة ويتكلمون بالكلمتين فهو ليس الا المعرفة بالنظر والدليل
اذ لا نريد بالدليل الا ما يوجب الاطمينان كما سنشير اليه وان اراد غير ذلك فعلى فرض تسليمه
نقول ان اردت من اكتفاء بالكلمتين في الحكم بالاسلام الاسلام بمعنى الايمان الذي لا يتحقق
الا مع الاذعان بالعقايد الحقة والاطمينان به فلا نم انه كان يكتفي في ذلك بذلك وان اردت
ما هو اعم من ذلك ليدخل المطلق المقر بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام الظاهرة فلا يضرنا
ولا ينفعك اذ من العيان المغني عن البيان ان النبي صلى الله عليه وآله كان طريقته في بدو الاسلام المسامحة
والمماشاة مع الاجلاف والاغبياء صم عمي واستمالتهم على التدريج ليقوى شوكة الاسلام بالاعوان حتما
والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين
ويناكح معهم ويوادهم ويباشرهم مع الرطوبة الى غير ذلك فهو صلى الله عليه وآله كان يرى من حال بعضهم انه
يكتفي بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة الى الحصول لشوكة الاسلام ثم يكمله بالتدريج ان امكن م الدليل الثالث
ويتركه على نفاقه مع عدم الامكان فاذا احتمل الاكتفاء اذ هذا المعنى بل ظهوره او ثبوته لارادة
مع ارادة الاسلام الواقعي يبطل الاستدلال الثالث قوله عليكم بدين العجايز ولا ريب
ان دينهن بطريق التقليد لعدم اهتدائهن على النظر ولفظه على يدل على الوجوب فيحرم النظر
وفيه منع صحة الرواية عنه صلى الله عليه وآله بل قد قيل انه من كلام سفيان والمذكور في الالسنة والمشهور
من كلام المحقق البهائي في حاشية الزبدة ان هذا هو حكاية دولابها وكفها اليد عن تحريكها
لاظهار اعتقادها بوجود الصانع المحرك للافلاك المدبر للعالم والذي ذكره القوشجي
في شرح التجريد وتبعه الفاضل الجواد هو ما روي عن عمر بن عبيد لما اثبت منزلة بين الكفر
والايمان فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله
من عباده الا الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجايز اقول والمناسب للمقام هو
الحكاية الاولى سلمنا انها رواية لكنها خبر واحد معارض بالقواطع سلمنا انها خبر قطعي
لكنها لا تدل على مطلوبكم لمنع عدم القدرة للعجايز على الاستدلال سيما مع ما سنبين
من كفاية الدليل الاجمالي وعدم الاحتياج الى معرفة طريقة اهل الميزان مع ان ما ظهر من

العجوزة نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد بالعجائز هنا جنس الجمع لا العموم نظير قول
عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لعدم امتداد اكثرهن او بعضهن على الاستدلال
لا ينافي امتداد بعضهن بعين الكلام في معنى كلمة عليكم ح اذا الرجوع الى الاستدلال دون التقليد
لا يناسب الامر بالرجوع الى العجائز كما لا يخفى حتى يق ان المراد الاخذ بالاستدلال لا التقليد
قلبا على المستدل بروا الذي يختالجني في وجهه وجهان الاول انه عليكم بتحصيل اليقين كما حصل
العجوز فانها جعلت وجوب الصانع وكونه مدبر الافلاك ومحركها كالمحسوس من وقوف دولابها
عن الحركة بمجرد تخليتها عن يدها والثاني ان الاليق والانسب في الاستدلال والاسلم لكافة
الناس والاسهل لعامتهم هو طريقة الان والاستدلال بالآثار على المؤثر وبالخلق على الخالق
لا النظر في نفس الوجود والموجود المحتاج الى التمسك ببطلان الدور والتسلسل لعدم وقوع
فهم العامة اليه ولا التمسك بملاحظة نفس الوجود وادعاء اصالته على طريقة وحدة الوجود
التي يسمون المتصدون لها استدلالا لامر الحق الى الحق لان محققي المتصدين لذلك معترفون
بانه لا يتم الا بالكشف والشهود الذي لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة وليس ادراكه في وسع
العقل والنظر والمتصدون لاتمامه بالاستدلال كما صدر عن بعض متاخريهم لو فرض تسليم مقدماته
فانما هو مما لا يصل اليه اكثر العلماء فضلا عن العوام ولا ريب انه مزلة وص لقدم الخواص
فضلا عن العوام فكيف يكلف بذلك عامة الناس فلذلك خاطب المكلفين بقوله عليكم
بدين العجائز والظ ان هذه الطريقة اجنبية بالنسبة الى طريقة الشرع ولم يدل عليه آية
ولا خبر ومما يق ان قوله تعالى سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم
يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقتين فاولها اشارة الى الاستدلال الآني
من الآثار على المؤثر كما هو طريقة المحجوبين عن الشهود وآخرها يعني قوله او لم يكف بربك اه
اشارة الى الطريقة الاخيرة يعني وحدة الوجود فهو من التاويلات التي دعا اليها رسوخ
ما ضموه باذهانهم في خواطرهم بل الظ من الآية انها على نسق واحد كما ينادي به استفهام عدم
الكفاية فانه متعارف في تاكيد الكلام السابق وتتميمه لا انه مباين للاول وح فمعنى ما ورد
في الادعية مما يشعر بالطريقة الاخيرة مثل قول امير المؤمنين ع يا من دل على ذاته بذاته و

قول السجاد ع بك عرفتك وانت دللتني عليك ومثلها يحتمل معنيين احدهما ان الظهور الاجمالي
الذي حصل منك في فطرتنا بل فطرة البهايم صار سببا لتوجهنا الى حق معرفتك الى ان عرفناك بما
استطعناه او ان خلقك ايانا وجوارحنا وقوانا وحواسنا والامور الغريبة التي يحصل منها العبرة
ويجرنا الى وادي الفكرة صارت سببا لمعرفتنا اياك فبك وعنايتك عرفناك وهذا ان
قلنا بالفطرة كما هو الظ وسنشير الى بيانها في الجملة والا فالمتعين هو الثاني ويرجع مآله الى
الدليل الرابع
استدلال العجوز الرابع انه ع نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روى انه ع خرج على اصحابه فرآهم
يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا
عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال ع اذا ذكر القدر فامسكوا وفيه ان النهي عن الجدل
بل عن البحث غير النهي عن النظر اذ قد يكون الجدل لمراء حراما وقد يكون فيما لا طائل تحته فيكون
تضييعا للوقت وقد يكون في تركه حكمة وفي فعله مفسدة مثل ان الكفار في بدو الاسلام اذا
كانوا يرون المسلمين يباحثون في المسائل ويجادلون كان يحتمل ان يقال ان هؤلاء بعد
ان لم يستقر امر دينهم فكيف يدعوننا اليه ونحو ذلك واما النهي عن خصوص الخوض في مسئلة القدر فهو
لا يستلزم النهي عن النظر في المعارف الحقة اذ القدر الذي كلفنا به هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا
واسرار القدر مما لا يبلغه عقولنا فالنظر والكلام فيه مزلة عظيمة لا يق ان ذلك ايض يرجع
الى معرفة الله تع بصفاته الذاتية او الفعلية والامر فيه داير بين النفي والاثبات فما معنى النهي
عن النظر فيه لانا نقول النظر في المطالب والتميز بين الحق والباطل واختيار النفي والاثبات
انما يحصل باقامة البرهان على حقية احد الطرفين وبطلان الآخر بابطال دليل الطرف الآخر
واما باقامة البرهان على حقية احد الطرفين فينتفي نقيضه لامتناع اجتماع النقيضين او الضدين
ولا يضره عدم الاقتدار على ابطال الدليل الآخر لاحتمال عدم القدرة على ادراكنا
للمغالطة الثابتة في مادة برهانه او هيئته وحصول اليقين في الطرف المقابل شاهد على بطلان
الدليل الذي اقيم على خلافه فاما اذا تاملنا في مسئلة فعل العبد مثلا واقمنا البرهان على كونه
مختارا بالبراهين القاطعة من الضرورة العقلية ولزوم اللغو في ارسال الرسل والوعد والوعيد
ومدح الصلحاء وذم الفساق وغير ذلك مما يملأ به الكتاب والسنة فلا يضره العجز عن شبهة

الجبر ولذلك قال بعض المحققين اذا عارض الشبهة البديهة فلا يلتفت اليها ففي شبهة مثل خلق
الكافر المتداولة في الالسنة والكتب اذا اثبتنا بالبرهان القاطع عدم صدور القبيح عنه تعالى
وانه لا يظلم عباده شيئا فان سلم بقاء حيرة لنا في وجه حكمة خلقه فهو لا يوجب التامل في انه لا
يصدر عنه الظلم وقد يكون التامل في الصغرى وهو لا يوجب قدحا في الكبرى وذلك كما ورد
في الحديث ان موسى ع قال ارني الهي عدلك فامره ان يختفي في جانب عين على الطريق ففعل فجاء جنب
فارس واستراح ساعة وراح ونسي هميانا فيه الف دينار ثم جاء صبي واخذه وذهب ثم جاء
اعمى فاذا الفارس قد عاد واخذ الاعمى بالهميان وسل سيفه وجز راسه فقال موسى ع ضاق الهي
صبري وانت عادل فقال يا موسى قد كان الاعمى قتل ابا الفارس وكان لابي الصبي الف دينار
عند الفارس من اجر خدمة اباه فقد استوفى كل حقه وكذا قصة موسى مع الخضر وخرق ما حكايته
فعل في المقامات الثلاث فاذا عجز النبي عن ادراك حكمة عبد فكيف العبد عن ادراك حكمة الله
الحكيم العليم وبالجملة لا دلالة في النهي عن الخوض والبحث في مسالة القدر على وجوب التقليد في
اصول الدين وعدم جواز النظر فيها الخامس انه بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي واصحابه الدليل الخامس
الاشتغال به اذ لو اشتغلوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وقضاء العادة كما نقل اشتغالهم
بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة وفيه منع عدم نقله اولا بل هو من
اليقينيات والقران الحكيم مملو من المناظرات مع الكفار ومما وقع من الانبياء السابقين الكريم
وامر نبيه تعالى بقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من الايات والاخبار التي وردت
في مناظرات اهل الكتاب وسيما من رواه من اصحاب ائمتنا ع ومباحثتهم مع الزنادقة وامرهم
اصحابهم بذلك مع ان اصحاب النبي ص كانوا اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا يشاهدون المعجزات
الباهرات بل كان يكفيهم رؤيته ورؤية احوال الرواة لاستماع تلك الشبهات وعدم طرق
التشكيكات التي حصلت بعد زمانهم وان اريد ان تدوين الادلة والابواب على ما جمع الكتب
الكلامية بدعة فكذا حال الفقه فلا بد ان يكون هو ايضا حراما مع ان البدعة المحرمة هو ادخال
ما ليس من الدين في الدين بقصد انه من الدين لا الاهتمام والجهد في تدوين ما سمعوه من الدين
وضبط العقايد للائمة وذكر ما يذب به عن شبهات الملحدين وتشكيكات الضالين المضلين

بل هو

بل هو عين العبادة والطاعة وان سميته بدعة فنمنع كون كل بدعة محرمة هذا واعلم ان هذا الدليل
وما تقدم معارضة على القول بوجوب النظر شرعا والاولى رد هذه الادلة على من قال بان الوجوب
عقلي لا شرعي وذلك لان النزاع في وجوب النظر وكفاية التقليد مسبوق بالنزاع في ان وجوب
معرفة الله عقلي او شرعي فكل من الفريقين يختلف بعد اثبات الفريقين مذهبه في المقام الثاني
فدليل القائل بان وجوب معرفة الله عقلي هو شكر المنعم وازالة الخوف وانه يقتضي معرفة وجوبه
المنعم ودليل اشتراطهم القطع والاجتهاد هو ان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر
الظني او التقليد يقول ان الخوف يزول بالظن والتقليد ايضا ودليل القائل بالوجوب الشرعي
هو منع حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة ثم ان القائل من هؤلاء بوجوب النظر والعلم
يستدل بمثل قوله تعالى واعلم انه لا اله الا هو والقائل بكفاية الظن والتقليد يستدل بمثل من النظر به
الادلة فالاولون في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنظر او غيره بعد لم يثبتوا الشرع حتى يحتج
عليهم بمثل هذه الادلة بخلاف الاخرين اللهم الا ان يقال المراد بهذه الادلة تنبيههم بعد تنبيههم
اثباتهم الشرع بطريق النظر على بطلان ما فهمه عقولهم واستدلوا به على وجوب النظر ثم ان
امثال هذه الادلة انما تنفع بعد ثبوت الاسلام ولا تنفع للمكلفين من اليهود والنصارى
وتفعها للمسلمين ايضا انما هو في بعض المسائل وتتميمه يحتاج الى القول بعدم الفرق وايضا هذه
الاستدلالات وما يجيء بعد ذلك انما ينفع في العلم للمناظرين المجتهدين ولا ينفع لمن لم يبلغ
درجتهم اذا اراد اخذ الطريق في مسالة جواز التقليد وعدمه الا ان يقال تحقيقه عند المناظرين
ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا ثبت وجوب النظر عندهم يجب عليهم الامر بالمعروف فيامرون
المكلفين بالنظر في هذه المسالة وبهذا يندفع ما لعله يسورد على ما حققناه انفا من ان
الغافلين منهم ليسوا مكلفين بذلك من ان هذا يستلزم صحة طريقة اكثر المخطئين فلا
يجب اعلامهم لعدم كونهم اثمين كما ذكرناه في القانون السابق في حكم الفروع ووجه
الدفع يظهر بما بيناه ثم ان الاستكمال امر مقصود من الله تعالى ولم يكتف تعالى شانه عن العباد
بعدم كونهم معذبين ولا بقليل من الخير والفيض بل اراد منهم الكمال ونهاية القرب على حسب
استعداد العباد فبعد تحقق الحال واخبار المجتهدين الامرين بالمعروف اياهم بما حققوه

فيحصل لهم تنبيه وتيقظ فيجب على المكلفين ح ابتغاء طريقتهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم
وطريقة التنبيه تختلف باختلاف المكلفين وكذا طريقة النظر فربما كان المكلف من جملة
الطلبة وقد حصل حظا وافرا من العلم ويطيق لفهم هذه الادلة التي تداولها المجتهدون فالمجتهدون
يلقون اليهم تلك الادلة ليتفكروها ويجتهدوا في مسئلة لزوم النظر وعدمه وقد ذكرنا ان
ذلك من المسائل الكلامية التي من توابع اصول الدين وان لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكفي
التنبيه بان يقال ايها المكلف لا تكتف بتقليد ابيك وامك وراجع الى عقلك فان
محض التقليد لا يصلح للاطمينان فان المكلف ح يمكنه التميز في هذه المسئلة اعني لزوم
النظر والمراجعة وعدمه ويكفيه في المراجعة الاعتماد على عالم ورع يطمئن بقوله اذا لم يستطع
فوق ذلك وهكذا نفس مراتب المكلفين ومراتب التنبيهات فيختلف التكليف بالنسبة الى اختلاف
طاقاتهم وبذلك يختلف تكاليفهم في نفس العقايد ايض وهذا هو واحد من النكات التي كان
يكتفي ح عن الاعراب بالشهادتين لا جلها فان التكليف بمعرفة التوحيد الكامل والتنزيه
الشامل واتقان معنى التجرد وعينية الصفات وعدم كونه تع في جهة ولا مكان ولا في الارض
ولا في السماء وانه لا يرى ولا يعرض له الرضا والسخط المفهومان للعامة ونحو ذلك في اول التكليف
لكل واحد منا لا يصلح بصح ولا يمكن في الاغلب كما ان اجزاء الايمان مما ينبغي في الاكثر
ان يحصل بتدريج فكذلك الحال في كيفية حصولها بالادلة التفصيلية او الاجمالية ولو بمجرد
الاعتماد على معتمد وسيجيء تمام الكلام السادس ان الشبهات في الاصول كثيرة والنظر مظنة
الوقوع في الشبهة وهو مستلزم للضلالة فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم وفيه مع انه
وارد على التقليد فان مجتهد ذلك المقلد ايض يحرم عليه النظر فيجب تقليد غيره فيتسلسل او ينتهي
الى ناظر فيعود المحذور مع انه يزيد عليه احتمال كذب المجتهد فان هذا ايضا ان هذا يجري
في كل صاحب دين ومذهب وتخصيصه بدين الاسلام موقوف على ثبوته فنقول ثبوته هل يحصل
بالاجتهاد او بالتقليد فيعود الاشكال والظاهر ان مبني هذا الدليل هو ما اشرنا سابقا من
ان هذا كلام مسلم من مجتهدي اهل الاسلام بالنسبة الى القاصرين من باب الامر بالمعروف وهم
يطمئنون بذلك ويصير تكليفهم ذلك وذلك لجزمهم بان عدم النظر لا يضرهم وذلك انما

م ق

الدليل الثالث

ثم في مسلمات الشرع مثل ان اهل الشرع يمنعون الطلبة عن النظر في الحكمة لان اهل الحكمة
قد خالفوا مسلمات الشرع من حدوث العالم وعدم كون العقول مؤثرات في السفليات
وكون المعاد جسمانيا وامكان الخرق والالتيام في الافلاك بل وتحققه وامثال ذلك
فان كل مسلم يحكم بان عدم الاعتقاد بالقدم واستحالة الخرق والالتيام ونحو ذلك لا يوجب
العذاب فان اوجب فهو الاعتقاد بها فلا يضر المنع عن النظر في ادلة الخلاف اذ المفروض
بقاء اطمينان المكلف بحاله ولا داعي الى تنبيهه على الاشكال بل الداعي على خلافه ثابت
واما من حصل مرتبة من العلم وقرع سمعه شبهات الحكماء فلا ريب ان الاكتفاء بقول العلماء
في حرمة النظر انما هو تقليدهم في هذه المسئلة التي هي من الاصول وانه ح واجد للشبهة ومتنبه
للاشكال الا انه مظنة للشبهة وح نقول ان ما يقول شبهتهم ومخالفتهم انما هو على ما
علم صدوره من الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وادلتهم مع الاعتقاد بالشرع
لامتناع اجتماع القطعيين المتخالفين وان كان فيما يحتمل ان يكون مراد الشرع غير ذلك
كما يدعيه حكماء الاسلام في كثير من المسائل فلا بد فيه من المراجعة والتامل فان حصل اليقين
على ما قالوه واحتمل الشرع لموافقتهم فلا مناص عن القول به وان لم يحصل اليقين بما
قالوه فيقدم الشرع وان كان مظنونا لان الظن الحاصل من ظواهر الشرع مما لا ريب في
حجيته ما لم يعارضه قاطع بخلاف الظن الحاصل عن العقل وان كان قويا في نفسه وهذا
هو مراد اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع الشرع بعينه مع قولهم بان هذا مقتضى ظاهر الشرع
وسيجيء تمام الكلام والحاصل ان هذا الدليل لا يناسب اطلاق موضوع المسئلة ومن هذا
القبيل منع الشارع عن الخوض في مسئلة القدر ومن هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوام
او الطلبة القاصرين عن مباحثة علماء اليهود والنصارى في مسئلة النبوة والحاصل ان هذا
الكلام يتم فيما بقي اطمينان المكلف بحاله ومع تزلزله فكيف يتوقع المنع عن النظر مطلقا السابع
ان الاصول اغمض من الفروع وابعد عن الافهام منها فاذا جاز التقليد فيها ففي الاصول اولى
وهذا الدليل ايض انما يتم في الاغلب للعلماء المجتهدين المناظرين ويصير اختيار المذهب
فيه منهم الجواز تنبيه العوام وامرهم بمقتضى ما داوه وفيه منع الاغمضية فيما يحتاج اليه المكلفون

الدليل الثاني

وثبت التكليف به من حيث ان اصول الدين لعم قد يحصل الاغمضية في عروق مسائلها واعماقها
التي لم يثبت تكليف الناس بها وانما يجب لعوص فيها والنظر والتدقيق والتفتيش لرفع الشبهات
وطريق دفعها كفاية لمن كان قابلا لذلك ومستعدا لحراسة الدين المبين وارغاما لانوف
الجاحدين او المبطلين ولا مدخلية لذلك فيما نحن بصدده بل ادلة اصول الدين مبنية على
قواعد مضبوطة وضوابط محدودة يحصل لمن صرف فيه برهة قليلة من الزمان ولم يقم دليل
على وجوب ازيد مما يقتضيه هذه الادلة بخلاف فروع الدين فانها متشتتة متفرقة مبنية
على ادلة متخالفة ظنية لا مدخلية لادراك العقول فيها ويحتاج الى صرف جميع العمر او اغلبه
فيها وهذا من الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان والذي حمل الطلبة في امثال زماننا او سبيله
لانحرافهم عن تحصيل الفقه واشتغالهم بتحصيل حكمة اليونانيين من المشائين والاشراقيين
تمسكا بان معرفة الله مقدم على عبادته وطاعته ولا يمكن الا بتحصيل هذه العلوم تمسكا بانه
من مقدمات الفقه فهو من وساوس الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس
فربما يصرفون عمرهم جميعا في تحصيل هذه العلوم تمسكا بانه من مقدمات الفقه اذ الفقه هو
العلم بالاحكام الشرعية وذلك يتوقف على معرفة الشارع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
حاشا وكلا ان يكون ذلك موجبا للمعرفة او موجبا لمزيدها او مما يتوقف معرفة الفقه
والشرع عليها نعم قد يصير مورثا للزندقة والالحاد وقد يوجب كثرة البعد عن ساحة القرب
والندامة والحسرة يوم التناد وربما يموت احدهم بعد مضي خمسين سنة من عمره او ستين
وبعد لم يعرف مسائل وضوئه وتيممه وصلوته وليس علمه في عباداته الا ما علمه امه وابوه او
معلمه في الكتاب ومع ذلك يستهزؤن بالفقيه ويحقرون اهل الشرع فسيأتيهم انباء ما كانوا
به يستهزؤن وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون نعم من اسس اساس الشرع وقومه
واستعد للنظر في هذه المباحث فلا يضره النظر فيها او التامل من جهة الاطلاع على اصطلاحهم
لئلا يعجز عن كالمتهم ومناظرتهم حال البحث اذ لا ريب ان مذاهبة الخصم لا يتم الا بمعرفة مبتن له
ما يقوله وكل كلمة من كلماتهم مبني على اصطلاح خاص عندهم واصل مؤسس بزعمهم ولما لم يمكن له
يكن للغافل عن هذه الاصطلاحات في حال التخاطب الجواب على وفق سؤالهم يلزم الغافل

انه هذا

ان هذا من جهة عدم اقتدار المشرع على ذلك وهذا كما ترى ان العالم الفحل الكامل يعجز عن فهم اللغة
التركية ويتكلم الطفل الذي له ستتان او ثلث سنين في غاية التسلط فلهذا لا تنافي القول الدليل الثاني
بالوجوب كفاية على من يندفع به مضرة اهل الشبهة والاضلال الثامن انا نعلم ان قول النبي صلى الله عليه وسلم و
الامام عليه السلام بل العدل العارف اوقع في النفس مما يفيده هذه الادلة المدونة في علم الكلام اذ
هي موقوفة على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وشبهات لا يتخلص عنها الا من الدليل التاسع
ايده الله تعالى ويظهر الجواب عن ذلك بملاحظة ما مر اذ مثل ما يعتبر قول المعصوم بل العدل العارف
يكون من باب الاستدلال لا غالبا ومع الاطمينان الرافع للخوف فلا حاجة الى غيره وليس هذا
تقليدا التاسع قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه اولا انها مختصة بحكاية ام
لبشرية الانبياء كما يدل عليه صدر الاية وثانيا منع ان العاقل المتمكن عن المعرفة ليس من اهل وثالثا العلم
ان ظاهر الاية خطاب للمكلفين كافة ومعناها ان ايها الذين لا يعلمون اسئلوا عن الذين
يعلمون فاذا اردنا شمول الاية للاصول والفروع فيشمل اهل جميع المذاهب ولا ريب ان اهل
العلم وغير اهل العلم من اليهود هم الذين يعرفون ويميزون كما هو مقتضى مفهوم الاية عرفا ولو
قيل المراد ان غير العلماء من كافة الناس يجب ان يسئل اهل العلم الخاص وهو المحق الواقعي
فهذا يوجب تخصيصا في اهل الذكر لا يفهمه المخاطبون مع ان المفروض ان الامر في تحصيل
المجتهد والعالم واهل الذكر لا بد ان يكون موكولا الى انفسهم ولا معنى للتقليد فيه ايضا الا
على الاعتماد على العالم في قوله هذا فيكون نوعا من الاجتهاد فيكون ذلك رخصة لرجوع اليهود
الى علمائهم والنصارى الى علمائهم وهذا الاستدلال انما ينفع لمن يحرم النظر والافلام
ظاهر في الوجوب العيني والزاجر عن النظر وارادة الرخصة ليس باولى من تخصيص العلوم بالفروع ظني م
مع ان التخصيص مقدم على المجاز ورابعا ان الظاهر لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة على وجوب النظر
ثم ان هذا الاستدلال انما ينفع المناظرين المجتهدين من اهل الاسلام في تحقيق الحال الوامر
سائر المكلفين وتنبيههم على مقتضى ما وجدوه كما اشرنا سابقا ثم ان بعض افاضل المتاخرين
اورد على القائلين بوجوب المعرفة بالدليل على الاطلاق وجوها من الاعتراض لا باس بايرادها
الاول انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم الا بالاخبار لم يعلمون

نقل ايرادات تسعة من المتاخرين على الدليل
بعض الفضلاء على الدليل الاول

التواتر وكيف يحصل له العلم بطبقات الرجال الذين يحصل بهم التواتر لكل احد وهو شان من حصل مقدارا كاملا من العلم فيلزم الحرج ولو سلم كونه كوجود الهند ومكة فانى لهم العلم بامامة الائمة ع ومعجزاتهم وليس فى الكتب الان ما يحصل به التواتر لكل واحد منهم وكذا الخبر المحفوف بالقراين لكل احد بل غاية الامر حصول التواتر بالمعنى لبعض اهل العلم وكذا الكلام فى اثبات العصمة مع ان فهم المعجزة وتميزها عن السحر ليس شان كل احد سيما اذا كان من جهة البلاغة والقران معا آ العرب قلد واخواصهم فى ذلك اقول قد ذكرنا انه لا بد من توجيه كلام القوم من اطلاق الكلام وتقييده بما لا يلزم منه محال الاعتماد على قواعدهم المؤسسة فى العدل من قبح تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق ونحو ذلك ثم ان كان مراده بجواز التقليد المصطلح فى الفروع اعنى الاعتماد على الظن الاجمالى وان لم يحصل له الجزم فى نفس الامر ولا الظن الذى يطمئن به النفس ويزول به الخوف فالفرق عما ذكره لا يدل على جواز الاكتفاء به وان اراد انه لا يجب الاستدلال بالادلة التفصيلية ومعرفة المعجزة على التفصيل فى حصول الاطمينان فهو كما ذكره وقد مر بيان ذلك ونقول هنا ان اثبات النبوة والامامة لا ينحصر فى ثبوت المعجزة بل له طريق اخر مثل الافضلية بعد ثبوت لزومها بالدليل واذا ثبت عنده لزوم النبى ص او الوصى فيمكن ان يحصل له الجزم الذى يطمئن به النفس ويزول الخوف بمتابعة جماعة ممن يعتمد من العلماء عليهم بل فى واحد منهم كما مر وهو ايضا بمنزلة الاستدلال ولا يضر اطلاق التقليد عليه فان المعيار فى الجواز وعدم الجواز هو الدليل لا اطلاق الاسم فاذا ثبت عند المكلف بدليل امامى عنده او بالاعتماد على احد يطمئن بقوله اصل لزوم بعث النبى ص ونصب الوصى ثم ذكر له ان الواسطة بين الله وعباده لا بد ان يكون امينا معتمدا عليه افضل من كل من يجب له متابعته او معصوما ومحفوظا من الزلل والخطاء واطمئن المكلف بذلك ثم ذكر ان هذا الشخص فى هذا الدين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله فانه كان كذا فى اخلاقه وكذا فى افعاله وكذا فى خلقته وكذا فيما اظهره من الخوارق وذكر له برهة من الاحوال وقارن بذلك الامور قراين من حال هذا الذى يعتمد عليه انه صادق فى ذلك وانضم اليه قول عالم اخر مثله وهكذا فلا كلام فى امكان حصول الاطمينان له بحيث يزول الخوف عنه مكان غاية الامر انه ظن فى نفس الامر وجزم عنده يعنى انه بحيث لو عرض له تشكيك من مشكك فقد يحصل

له احتمال الخلاف او الظن بالخلاف وهو لا يضره ما دام باقيا على جزمه غافلا عن لزوم شئ اخر عليه وهذا الذى يسميه اهل المعقول اعتقادا راجحا وهو غير الظن عندهم وقد ذكرنا انه كان وكذا الكلام فى معرفة حال الائمة ع فان لحصول المعرفة بها للعوام طرقا سوى معرفة خصوص المعجزة ومنها انه قد يمكنه معرفة ان الدين بعد رسول الله ص منحصر فى فرقتين منهم من جعل الوصى بعد النبى ص بلا واسطة فلانا ومنهم من جعله فلانا وهذا حال هذه الجماعة وقولهم وطريقتهم وهذا حال هذا الشخص وطريقته وهذا حال الجماعة الاخرى وطريقتهم وهذا حال الشخص الذى اتبعوه ويحصل للمكلف الجزم بصدق هذا القائل المخبر ثم يتامل هو فى ايهما احدهما ما يراه موافقا لما يحكم به العقل الصريح ولا يلزم فى صورة الاكتفاء بما ذكر عسر ولا حرج وقد يشكل للمكلف منهم بعض مطالب احد المذهبين كما لو قدر على الاذعان بمذهب الامامية وحصل له الجزم ولكن بقى فى شبهة غيبة امام الزمان متحيرا ولم يحصل له الاطمينان بانه كيف يصير شخص واجب الطاعة من عند الله ولا نعرف شخصه ولا يمكننا الوصول اليه ابدا واختفى عليه فائدة ذلك فاذا لم يمكن له تحصيل الجزم بالنصوص والادلة القائمة على لزوم وجود معصوم ع فى كل عصر فيكفيه ان يلاحظ ان ثبوت احد المذهبين من طريقة الامامية ومخالفيهم متحقق جزما فاذا حصل له الجزم باختيار مذهب الامامية فيلزمه الاذعان بذلك لعدم انفكاكه فى نفس الامر عن ذلك وان لم يبلغ الى ادراك حقيقة الامر فى خصوص ذلك واما حكايته فهم المعجزة مع تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها فلا ريب ان تبكيت كبرائهم والزامهم يكفى دليلا لمن دونهم فلعلهم اعتمدوا عليه الثانى تفريق المعصومين فى اعصار امامتهم بعد نصب كل منهم عقيب الاخر فان العوام والاطفال والنسوان النائين عنهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار ولا يمكن غالبا بل يستحيل عادة حصول التواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا محالة انهم ع قرروهم على التقليد ويظهر الكلام فيه مما مر ولا ينحصر طريق الجزم فى مشاهدة المعجزة او سماع النص بالتواتر والحاصل انه ان اراد كفاية الجزم الذى ذكرنا والاطمينان الذى بيناه فنعم الوفاق ويدل عليه العقل والسيرة وغيرهما وان اراد كفاية التقليد بالمعنى المصطلح اعنى الظن الاجمالى المقرون لاحتمال فى نظره الذى لا يرفع

هنا

عقله

الایراد الثانی

الوجه الثالث

الخوف فكذا الثالث انه على هذا اللزوم كون المشتغلين في النظر اذا لم يبلغوا بعد غايته وماتوا
كانوا كفارا مخلدين وهنا ان الظاهر انهم لا يريدون ذلك اللزوم التكليف بالمحال ولا ريب
انهم في هذا الحال معذورون نعم يظهر مما نقل عن السيدة ذلك ولا بد من تاويله ولعلنا

الوجه الرابع

نشير اليه فيما بعد الرابع ان الايمان على قسمين مستقر ومستودع ويشهد له الاخبار الواردة
في تفسير قوله تعالى فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه مستودعا لم يكن ايمانه ماخوذا عن الادلة
اليقينية بل هو ناش عن الظنة والتقليد والائمة كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين
وورد في حقهم انهم اذا ماتوا ولم يؤخذ منهم ايمانهم المعار لهم ماتوا مؤمنين وورد ان

في امكان زوال الايمان

ايمانهم يبقى لهم لو تضرعوا والحوا في المسئلة عن الله تعالى اقول قد اختلف المتكلمون في جواز زوال
الايمان وعدمه والاكثرون على الاول للايات الكثيرة مثل قوله تعالى الذين كفروا بعد ايمانهم
ثم ازدادوا كفرا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب
يردوكم بعد ايمانكم كافرين وقوله تعالى ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى
الشيطان سول لهم الى غير ذلك من الايات الكثيرة ونقل عن السيدة وجماعة من اصحابنا الثاني
فيقولون ان الارتداد كاشف عن عدم الايمان الحقيقي واساكونهم منافقين او تابعين للظن
واولوا الايات بارادة الايمان اللساني من الذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وحملوا
الاحكام المذكورة في الشرع لمن يحكم عليه بالارتداد في ظاهر الشرع فكما انه يحكم عليه بالايمان
باظهاره وان لم يكن مؤمنا في الواقع فكذلك يحكم بالارتداد بما يوجبه وان لم يكن في الاصل مؤمنا بل
وان بقي على ايمانه الواقعي ايضا عند الله عقوبة لهتك حرمة الشرع والتحقيق امكان زوال الايمان
اما بالجحود مع اليقين كما وقع من ابي جهل واضرابه وقد اشرنا اليه سابقا واما بسبب طرو الشبهة
لعدم كونه جزما في الذين يبلغوا حق اليقين وقد بينا انه لا يحصل الايمان فيه بل ولا يمكن حصوله
عادة الا للمعصومين والاوحدي من المؤمنين الكمل الذي لا يسمح الزمان بمثله الا في غاية
الندرة بل يحصل بما يطمئن به النفس سيما اذا لم يكن عنده احتمال النقيض وايمان اغلب الناس
مبني على ذلك والاخبار الواردة في المعارين والمستودعين كلها شاهد عليه وكذا ما ورد
في الادعية من الاستعاذة بالله من مضلات الفتن فان ذلك من المعصومين وان لم يكن بعنوان

الحقيقة فلا

الحقيقة فلا ريب ان مرادهم تعليم سائر المؤمنين ولا معنى له مع عدم الامكان والحاصل انا قد بينا
ان للايمان مراتب او معاني متعددة والناس مختلفون فيها وكلهم مؤمنون وما ورد في الايات
والاخبار الدالة على زواله واردة على نفس الامر لا على مجرد من يحكم بايمانه ظاهرا ولا داعي الى
تاويله فاذا لم يقم البرهان على اشتراط حق اليقين في ايمان كل الناس فهذه الظواهر كالصريحة
على كفاية مجرد اطمينان النفس فيها والا لم يتحقق الزوال ولم يثبت مصداق لهذه الايات
والاخبار ومناط الاستدلال باخبار المعارين والمستودعين انهم كانوا يعاملون معهم

الوجه الخامس

معاملة المؤمنين لا المنافقين حتى يقال انهم كانوا يعاملون مع المنافقين ايضا معاملة المؤمنين
كما يدل عليه رواية علي القمي الدالة على امر الامام او لا بمحبة ابي الخطاب ثم امره بلعنه وعدمها
الخامس ان علم الفرق بين مراتب المكلفين في الفهم عسر شديد لان اثبات عينية الصفات

الوجه السادس

واثبات التجرد ونفي الرؤية وعدم صدور القبيح ليس شان كل احد لغموض ادلتها ونفس مسائلها
مع انا نعلم ان اصحاب الائمة بعد عهد بعيد كانوا في خدمتهم ايضا يستفهمون عن امثال ذلك
كما يشير اليه حديث ذعلب اليماني اول وهو كما ذكره وقد اشرنا اليه وسنشير اليه بعد ذلك ايضا
السادس ان الشيخ روى في كتاب الغيبة عن الصاحب ان جماعة يقال لهم الحقية وهم الذين يقسمون

في بيان المراد من الدليل

بحق علي عليه السلام لمحبتهم اياه ولا يدرون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة فان الظاهر ان هؤلاء اما من
مقلدة الشيعة او مقلدي اهل السنة فلا وجه للحكم بان كل من لا يعتقد بامامة الائمة يدخل
النار اقول لا بد من حمل الرواية وما شابهها منها على الغافل الغير المقصر ولا يمنع ذلك فيه كما
اشرنا ثم ان تتميم هذا المقام يقتضي رسم مباحث الاول ان المراد بالدليل عند من يقول
بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه
الى المطلوب جزئيا مفردا كان او مركبا خلافا للمنطقيين حيث يشترطون في الدليل تركيب القضايا
فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث
له صانع ولذلك تراهم يريدون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوها وقيد الامكان
لادخال الدليل الذي غفل عنه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل وقيد الجزئي
لاخراج الحدود والرسوم وليشمل الامارة واما عند المنطقيين فهو قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته

قولا اخر وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات
الظنية ونتايجها فقد يزول الظن ويبقى سببه كما يشاهد في حصول الظن بنزول الغيث بملاحظة
الغيم الرطب ثم يظهر خلافه مع بقائه وقد يسقط قيد الاستلزام ويقال قول ان فصاعدا يكون
عنه اخر ليدخل الصناعات الخمس البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات
والاستقراء والتمثيل واورد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم
وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعي فالمعنى انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني
وهذا يشمل جميع الصناعات وما ادرجه المنطقيون في تعريف القياس من قولهم متى سلمت استلزم
قولا اخر تنبيه على عدم اشتراط مسلمية المقدمات في تحقق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين
الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الجزئي الا بمقدمتين
فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به
يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم
للمحكوم عليه ثبوت لازمه له فالقضية المشعرة باللزوم هي الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت
الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين مصرح به وفي اصطلاح
الاصوليين مندرج في صحيح النظر اذا عرفت ذلك فاعلم ان المراد بصحيح النظر هو الصحيح عند المستدل
والمراد بالنظر التامل في المعلومات لتحصيل المجهولات فالتامل في العالم بانه متغير وفي المتغير
بانه حادث يوجب الوصول الى ان العالم حادث فالتامل في المفردات حقيقة هو ترتيب
قضايا موصلة الى المطلوب وهذا هو المراد بقولهم ان العالم دليل على وجود الصانع
لان المفرد من حيث انه مفرد موصل الى التصديق اذ لا ريب ان محض تصور شيء لا يوجب الوصول
الى مطلوب جزئي وكذلك الكلام في قولهم ان الدخان يدل على النار فان محض تصور الدخان
واحساسه لا يدل على النار بل من حيث التامل في انه من الاجزاء اللطيفة المستحيلة من الحطب
بمجاورة النار وانه ملزوم النار غاية الامر ان بعض الانتقالات اسرع من بعض وبعضها يصير
المعتد بها يغفل عن مبادي حصولها لكثرة الممارسة وشدة تلك الدلالة الا ان الطبيعية
واما الدلالة الوضعية فلها حيثيتان اشرنا اليهما في مباحث العام والخاص احديهما تصورية

والاخرى تصديقية

والاخرى تصديقية فاستحضار المعنى الموضوع له بحضور الشيء الموضوع هو معناه التصوري
والتصديق بان ذلك هو المعنى الذي وضع له ذلك الشيء هو معناه التصديقي ولا يحصل
من الوضع لاستلزامه الدور كما اشرنا وبينا ان الغرض من وضع الالفاظ انما هو التركيب لا
تفهيم المعاني نعم يمكن تحصيل التصديق بارادة اللافظ او الناصب لتلك المعنى نظرا الى
قاعدة الاستعمال كما بينا وهو بهذا الاعتبار ايضا معلول للقضيتين فدلالة المقدمتين
البرهان على النتيجة ايضا دلالة عقلية لانه يلزم من العلم به العلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة
ولا فرق بين دلالة العالم على الصانع ودلالة الدخان على النار من حيث انه يحصل من
التامل في كل منهما باعتبار القضايا المتضمنة فيهما المطلوب جزئي ثم ان الاستدلال
والانتقال من المبادي الى المطلوب لا يختص باهل النظر ولا بفريق العلماء العرفاء بعلم
المنطق وشرايط البرهان والا لم يحصل لاحد من الناس يقين بمطلوب جزئي ومن العيان
المغني عن البيان ان كل الناس يميزون بين يقينياتهم وظنياتهم ويسندون اعتقاداتهم
تلك م وادعاناتهم في امور معاشهم الى مبادي وتلك المبادي مترتبة في اذهانهم على نهج البرهان الطبيعية
مع انهم لا يتفطنون لها وكيفية ترتيبها وذلك لا يوجب عدم حصول اليقين لهم او عدم
ترتب يقينهم على تلك المبادي بل وكثير من المعلومات مما لم يعلم العالم بها انه يعلمها
وذلك لا يوجب عدم العلم بها فقد تراهم يفرون عن تحت الحايط المايل مخافة السقوط
مبتن م وذلك مبني على ما في ذهنه من ان هذا الحايط مايل وكل حايط مايل مما يترتب سقوطه
فهذا مما يترتب سقوطه ولكن لا يتذكر حين الفرار هذه المقدمات ولا يتنبه الى ذهنه
بهذا الترتيب بالتفصيل حتى يقال انه استدلال بالبرهان المنطقي التفصيلي بل هو استدلال
بذلك البرهان اجمالا انما دعاه الى الفرار هو اجمال المقدمتين لا تفصيلهما ولا تقول
ان الباعث على الفرار هو ملاحظة محض الجدار الخاص فاذا طولب ذلك العامي بدليل
الفرار واخذ بانك لا تعرف البرهان المنطقي وشرايطها فكيف حصل لك العلم او الظن
بذلك لضحك العقلاء بذلك المطالب المواخذ بل هذا كلام يضحك منه الثكلى ومطالب
العقلاء متشابهة وكلها مبتنية على المبادي المناسبة لها بل لا استبعد ان اقول بوجود تلك

المبادى وحصول الاستدلال للبهايم فلاحظ الكلب اذا انخنث الى الارض لترفع حجرا كيف انخنث
يفر والظ انا الداعى له على ذلك هو المقدمتان يعنى هذا الشخص يريد ان يضربنى وكل من
يريد ان يضربنى يجب الفرار منه وتخصيص المعارف الخمس واليقين بها بالدليل التفصيلى دون يجب الفرار منه
ساير المطالب المعقولة لاوجه له اذ ذلك ليس من الامور التعبدية حتى يخص بالنص مع عدم
نص على لزومه ايض وهذا هو المراد بالدليل الاجمالى وان شئت توضيح الحال فنقول العلم
بالعلم والدليل على النية فكما ان التحقيق فى نية العمل هو الداعى الى الفعل لا المخطر بالبال
فكذلك فيما نحن فيه الباعث على حصول العلم هو المبادى الحاصلة فى النفس وان لم يخطرها مفصلا
بالبال لاسيما بهذا التفصيل الخاص واما قولنا فيما سبق من كفاية ما يطمئن اليه النفس هو
بيان مقدار دلالة الدليل وليس ذلك تفسيرا لزوم الدليل وليس ذلك معنى الدليل الاجمالى
وتفسيره كما يتوهم وبعبارة اخرى اذا سئل سايل هل يجب فى الدليل ان يفيد اليقين اعنى الاعتقاد
الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفى مطلق الجزم او يكفى الظن فنقول يكفى ما يطمئن به النفس
على التفصيل الذى مر وقد مر وجهه والى ما ذكرنا فى بيان الدليل الاجمالى ينظر كلام من مثل
فى المقام اى كفاية الدليل الاجمالى بقول الاعرابى البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على
المسير افسماء ذات ابراج والارض ذات فجاج ما تدلان على اللطيف الخبير وما قد يتوهم
من وجوب الاستدلال التفصيلى مع العلم بشرايط البرهان المنطقى وكيفية الترتيب واخذ
النتيجة تفصيلا وانه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر بالمؤثر ومن المصنوع بالصانع
الا مع ما ذكر فهو غريب من القول واغرب منه ما يدعيه المتوهم الى المناقشة فى المثال المذكور وان
استدلال الاعرابى باطل لانه قياس مع الفارق لان اثر الممكنات بديهى الدلالة على الممكن
بخلاف اثر الواجب فان كون البعرة فعلا واثرا من الحيوانات وكون الفعل محتاجا الى فاعل
ايض بديهى بخلاف دلالة السماء على الله اذ كون البناء اثرا نظرى موقوف على بيان انه
ممكن وكل ممكن اثر وكلاهما نظريان وفيه اولا منع كون اثار الممكنات بديهية الاثر كل
فانا قد نتردد فى كون بئر واقعة فى قلة الجبل او مغارة واقعة فيها انهما من فعل الواجب
او فعل الممكن ولا فرق بين هذا وبين نفس الجبل فانهما محتاجان الى مؤثرها ولكن لا نعلم

بالجزم

بالتجربة والشواهد الظاهرة ان الاجسام ليست من خلق العباد فتردد فى البئر بين كونها
اثر الواجب او الممكن بخلاف اصل الجبل ورؤية جنس البئر اثرا للممكن لا يقتضى الحكم بكونها
مطلقا كذلك بل يحتاج اثبات كون هذا النوع من البئر او شخصها اثر الممكن دليلا له الى
الدليل فهو انما يدل على مؤثر ما لا خصوص الممكن فنقول ان ذلك البئر اما كونه اثرا او فعلا
بديهى او نظرى فان كان نظريا فلا يصح قولك ان كل اثر الممكن بديهى الاثر وان كان بديهيا
فصح ان يقال ان اثر الواجب ايض قد يكون بديهى الاثر انما الكلام فى تعيين المؤثر انه واجب
او ممكن ومن هذا القبيل اللؤلؤ المصنوع والمرمر المصنوع مع انه ربما لم ير احد بعض
اثار الممكن ولا نوعه ويحكم بانه لو رايناه نعلم انه من الالات المصنوعة لمعرفة الساعة
والقول بان التتبع يقتضى الحكم بانها من افراد اثار الممكنات فيلحق بها يدفع اصل كلام
المتوهم ويثبت المط اذ بذلك الفرق الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بان بعض الاشياء اثر
الواجب وبعضها اثر الممكن فان الفرق بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم تصور
اثريتهما وان لم يستلزم تصور ذاتيهما اثريتهما وبذلك ظهر ايض ان كثيرا من اثار الممكنات
نظرى الاثرية استفيد من الاستقراء والتتبع المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان البق
والذباب والحشار الصغار والديدان القليلة الاعمار المسبوقة بالعدم الملحوقة به يمكن
واثر البديهية ودلالتها على انها اثر ظاهر وكذا انها محتاج الى المؤثر واذ الحق به عدم جواز
صدور مثلها عن ممكن يحكم بان مؤثرها غير الممكن وحاصل استدلال الاعرابى ان الاثار
التى يعلم انها ليست من سنخ اثار الممكنات اذا كان لا يمكن حصولها فى الخارج بدون مؤثر
كالبعرة واثر الاقدام وحركة دولاب العجوز فكذلك الاثار التى يعلم انها ليست تحت قدرة
الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات وقالبية الاجسام وليس مراد الاعرابى والعجوز الاستدلال
بالبعرة من حيث هو على نفس البعير من حيث انه بعير او بكون الدولاب بعد تحريك العجوز
ان التحريك من العجوز بل هى اولى بالدلالة اذ تحقق الامور الكثيرة الغريبة العميقة العود
فى الخارج بلا مؤثر كالسماء والارض اغرب من تحقق الامور المهينة كالبعرة واثر القدم لا استلزام
الاول للترجيح بلا مرجح اكثر من الثانى اذ كل دقيقة منها يحتاج الى تاثير ومؤثر فتحقق الاثر

الكثرة اغرب حصولا فى الخارج من حصول تاثير قليل وثالثا انه لم يقل احد ان المصنوع بذاته يدل على الصانع بل

باعتبار ما تضمنه من المقدمتين كما اشرنا اليه نعم قد يكون بعض المصنوعات دالا على الصانع دلالة
سريعة من جهة بداهة المقدمات التي اوجبت الغفلة عن المبادي واغنت الحاجة عن ملاحظتها فذلك
ايضا لا يخرج عن قياس لكن قياسه معه والحاصل ان الباعث على العلم هو انطواء ضميره بدون ان
لم يقتدر على ترتيبه وتحريره والتزام تعلم المنطق وقواعد البرهان لعامة العوام مما نشأ ذي
بقصد البديهة وليس ابتناء استفادة المجهولات واستعلامها من المعلومات على القواعد
المنطقية في نفس الامر وحصولها من جهتها موقوفا على معرفة هذه التفصيل المعهود كما اشرنا
سابقا وليس حال المنطق الا حال العروض فان من له طبع موزون لا معرفة له بحال البحور
والتقطيعات فياتي بالاشعار الموزونة المتينة ولا يحتاج الى استحضار قواعده وكيفية
ميزانه الطبع وحال التقطيع وهكذا الحال الفصاحة والبلاغة فان اهل البادية ربما
لم يسمع احد منهم اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والتبعية والكناية والتخييل والترشيح
والتجريد وكذا سائر القواعد المحسنات اللفظية ولا المعنوية ولا معنى الجناس والطباق
والايهام والتشريع وذي القافيتين ونحو ذلك وياتي بكلام مشتمل على جميع هذه الفنون
واحتياج التنبيه على الغفلة لفاقدي الطبع ومعوجي السليقة مشترك بين الجاهلين لتلك
الموازين وغالبها والحاصل ان العوام والعامة يستدلون في امور معاشهم ومقاصدهم
الدقيقة بالبراهين الصحيحة مع عدم تفطنهم لان تلك البراهين مرتبة في اذهانهم على
ترتيب طبعي وعدم علمهم بان علمهم ناش عن ذلك ولم يناقش احد معهم في انه كيف حصل
لك العلم مع انك لا تعرف المنطق وربما نقول ان البعرة بمعنى جلة البعير والجلة البعير
الملقاة مثل حب الرمان فانه قد يطلق حب الرمان ويراد هذا النوع من الحب المقابل
لحب العنب من دون ملاحظة اضافة الى الرمان وانه انفصل من رمان خاص وقد يطلق
ويراد ان هذا حب خرج من الرمان فيلاحظ الاضافة ويتضح هذا باضافة الى المخاطب
مثل الاول لا يستلزم الاضافة كون المخاطب مالكا للرمان بخلاف الاخير ففي الاول والاخير
كليهما نوع انتقال من حب الرمان الى الرمان ولكن الانتقال في الاول تبعي وفي الاخير
مقصود بالدلالة ومراد الاعرابي في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني لكن من حيث

المضاف

المضاف لا الاضافة فقد يحصل الانتقال من الحب الى الرمان وقد يحصل الانتقال من حب الرمان
الى الرمان وكذا حال الجلة ومراد الاعرابي الانتقال من الجلة الى البعير لا من جلة البعير
الى البعير فلعل توهم المتوهم مبني على ان الاعرابي انتقل من جلة البعير بالمعنى الاول الى البعير
وقال انه بديهي يعني اذا راى جلة البعير من بعرها فيحصل له فورا استحضار ان جلة لا يجري
لا مدر وان جلة البعير لا جلة الغنم والبقر وهذا المعنى غير ما هو مراد الاعرابي اذ مراده
ان وجود جلة البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدر هذه منه وان هذه الجلة لم
يتحصل بذاتها ولم يوجد من قبل نفسها لا ان هذه جلة بعير لا جلة غنم بالمعنى الاول فليفهم
ذلك الثاني قال المحقق في المعارج بعد اقامة الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول
عقلا ونقلا واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم
وخالفه الاكثرون احتج ره باتفاق فقهاء الاعصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم
بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم
يعرفون اوايل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول ان كان حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف
بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل احد يكلف لزم ان
يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك محال
ولان النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها
بل يأمره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه اقول ومن
الكلمات لا يلايم ما يظهر من كلام العلامة في الباب الحادي عشر وكلام الشهيد في الالفية
وغيرهما اذ الظاهر منها عدم تحقق الايمان مع التقليد ويظهر من الشيخ ان الاستدلال واجب
عليه ويلزمه الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد يعني ان الايمان يتحقق بالتقليد وان
كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول قد بينا ان للاسلام والايمان
معنيين احدهما ما يتعامل به معاملة المسلمين وهو ما ظهر في اللسان وثانيهما ما ينفع في
الاخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ بالعفو عن هذا الاثم لا مؤاخذة في
تركه في الاخرة فيلزمه ان لا يتوقف الايمان الحقيقي النافع في الاخرة على الاستدلال

وان كان مراده انه لا يضر ترك الاستدلال بالايمان الظاهري ولا يضر بالعذاب له وان كان معاقبا في الاخرة غير منتفع بايمانه فيها فيرد عليه امران الاول ان موضوع المسئلة هو الايمان الواقعي محصل الخلط في البحث والثاني ان المعتبر في العذاب له هو الايمان الحقيقي الا ان يكتفى فيها بظاهر الاسلام او بجزء الظاهر ويمكن ان يقال في تحقيق المقام على ما ذهب اليه الشيخ وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر له حيثيتان من احديهما يقصد حصول اليقين والخروج عن الشك والظن ومن الاخرى الوصول الى ما هو الحق فانهم لما بنوا امرهم على وجوب العلم في اصول العقايد في كل زمان الى ان آل الامر الى دين الاسلام وصار العلم فيه مطلوبا والامر بالعلم لا يمكن الا مع الامكان فخطاب العامة بالعلم يستلزم عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد للزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما هو ليتوصل الى الاسلام ويحترز عن ساير الاديان لتاخر الامر بالعلم به عن ساير الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب من الحيثية الاخرى فهو ان نفس العلم واليقين مطلوب لئلا يحصل التزلزل والشك ثم ان التوصل الى المطلوب قد يحصل بشيء اخر فهو من هذه الجهة مسقط عن التكليف بالتوصل بالواجب الاول وان كان ما توصل به الان حراما كما اشرنا اليه في مباحث الاوامر فاذا امكن الوصول الى الاسلام وبقي اعتبار وجوب الاخر فمراد الشيخ من كون هذا الخطاء موضوعا انه لا يوجب اتصاف صاحبه بالفسق وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب توصلي عيني اذا انحصر الامر فيه على الظاهر فان اتفق ان المكلف عصى وتكاهل عن ذلك فاذا جاء احد بالماء عنده وتوضأ به وصلى فلا مانع من القول بعدم المواخذة على تركه لذلك الواجب وكذلك قال بعدم المواخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل نفس تحصيل اليقين من حيث هو ايضا واستدل على مطلبه بالطريقة المستمرة الجارية مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق وسنذكره ايضا فالحاصل ان الكلام في هذه المسئلة اما على نفس الاصول في مقابل الفروع واما على خصوص الاصول التي هي اصل دين الاسلام فخطاب كل المكلفين بالنظر والاجتهاد ليجتنبوا عن غير الاسلام ويؤل الامر الى الاسلام وخطاب المسلمين خاصة به لاجل تحصيل اليقين والفلاح عن التزلزل وعدم الابتلاء بساير الاديان وكذا الكلام في ساير الاديان بالنسبة

وفائدته بعد الجزم الحاصل من التقليد سقط اعتبار وجوب النظر التوصلي الى الاسلام م

الى الدين

الى الدين المطلوب منه فقولهم يجب الاجتهاد في اصول الدين معنى يعم لجميع اهل الديانات مع قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة وان كان غايته يؤل الى ما هو الحق المطلوب وقولهم يجب العلم باصول الدين معنى يختص باصول الاسلام وكذا كل دين مطلوب في زمانه الخاص به وقولهم ترك هذا الواجب معفو وهذا الخطاء موضوع معنى مختص ايضا بالاسلام بل باخص منه فاذا اراد الشيخ من وضعه والعفو عنه في الاخرة ايضا فلا بد ان يقول ان ترك هذا الواجب صغيرة يكفرها ترك الكباير وان اراد العفو عنه في الدنيا بمعنى انه يقبل شهادة صاحبه ويتصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة فهو غير مأنوس والظاهر انه اراد المعنى الاول هذا ان اردنا من لفظ الخطاء المعصية وان اردنا الخطاء مقابل العمد فيختص الكلام بالغافلين من المقلدين وهو الغالب فيهم ولكنه لا يلايم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف ظاهر كلام الشيخ كما سنشير ايضا وان كان في بعض كلماته تصريح بعدم المواخذة عمن اخذ الدين بالتقليد جهلا اذا وافق الحق كما سنذكره ايضا هذا غاية توجيه كلام الشيخ واقول الذي رايته في العدة مما يناسب ما نقله المحقق موضعان الاول ما ذكره في ذكر صفات المفتي والمستفتي فانه بعد ما ذكر عدم جواز التقليد في الاصول استدل على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل اصحاب الائمة وتقرير ائمتهم على ذلك واورد عليه ان طريقتهم ايضا كان تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم وعدم قطع الموالات عنهم وعدم النكير عليهم واجاب عنه قال على ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مواخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احدا من الطايفة ولا من الائمة قطع موالات من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يستند ذلك الى حجة عقلا او شرعا وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يأمن ان يكون جهلا وذلك انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له فهو خائف من الاقدام على ذلك ولا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط

سبر المرجع السيره اذا نظر ما غوره
ص

العقاب يكون مغرا بالاعتقاد ما لا يأمن كونه جهلا او باستدامته وانما يعلم ذلك النحريرة من العلما
الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا
عليهم ولم يسمع ذلك لهم الابعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك النحرير من باب الاغراء وهذا
العدد كاف في هذا الباب انتهى وانت تری ما ذکرنا ان لا یجوز التقلید فی الاصول اذا کان
للمكلف طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيلا ومن ليس له مقدرة على ذلك اصلا فليس
بمكلف وهو بمنزلة البهايم التي ليست مكلفة بحال والموضع الثاني ما ذكره في مبحث اخبار الاحاد
قال فان قيل كيف تعولون على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة و
الغلاة والواقفية الى ان قال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد
للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما
نقلوه على ان ما اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل
على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث
يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة
وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجمل الى اخر ما ذكره اقول يرد
على الشيخ امور الاول ان كلامه مستلزم للقول بان الاستدلال واجب والمعرفة واجب اخر
وليس التكليف هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يظهر من الاخرين ويمكن دفعه بان الشيخ
ليلتزم ذلك ولا يلزم من القول به مخالفة الاجماع ولا الدليل القاطع والثاني ان وضع الخطأ
عن مقلدة اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم والقبح لان المقلدين ان كانوا غافلين
عن وجوب النظر والاستدلال ومطمئنين بما اخذوه غير شاكين فكلهم متساوون في
العفو لئلا يلزم الظلم فلا مؤاخذة على مقلدة غير اهل الحق كما اشار اليه الشيخ في اخر كلام
الاول لمقلدة اهل الحق وان كانوا متفطنين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم
متساوون في فعلهم الاختياري المتعلق بالفرض والفعل الاضطراري لا يصير منشأ الثواب و
العقاب بالاتفاق فان قيل الميل الى دين الاسلام فعل اختياري فمقلدة اهل الحق اخذوا
الحق باختيارهم لا بالاضطرار قلنا ليس هذا الاختيار الا من جهة حسن الظن بهم واختيار جعل

حسن الظن

الايراد على الشيخ

٢٧

حسن الظن بهم مناطا للاعتقاد مشترك بين الفريقين فما وجه جعل ذلك في حقهم موجبا للخلود
في الجنة وفي حق الاغيار موجبا للخلود في النار اذ الفريقان كلاهما بعداء الفطن لوجوب
النظر والاستدلال اما يبقيان على الطمينانيهما السابق او يتزلزل لان فيه فمنشاء بقاء كل منهما
على الحال السابق في الاول هو بقاء الاطمينان الحاصل من حسن الظن الموجود فيهما فيلزم السابق
وفي الثاني تقصيرهما وعدم الاعتناء بامر دينهما وهما متساويان فيه ايضا والاصابة اتفاقا
لا تفيد شيئا مع انه لا يصح اصابته بسبب التزلزل والقول بان الكفر هو الموجب لدخول
النار لا عدم الاسلام وغاية الامر هنا عدم الاسلام في جانب المقلد للحق غير وجيه لانا مع
قطع النظر عن ان الكفر هو عدم الاسلام لا امر وجودي كما ذكره الاكثر نقول ان الكفر في
جانب الفريق الاخر ايضا غير متحقق لتزلزله وغايته عدم الاسلام وعدم الكفر وان اراد الشيخ
انه لا يضر بالعدالة وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا دخل فيها للثواب و
العقاب فهو مع انه غير ظاهر كلامه لا يصح ايضا اذ العدالة مبنية على عدم الفسق الذي هو
الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب الثالث ما ذكره من تقرير الائمة والعلماء اياهم على
تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر فان كان مراده من وجوب الاستدلال السنة المؤكدة
فهو لا يلائم ظاهر ما اختاره من الوجوب في هذا المبحث ولا يلائم العفو والوضع وان اراد
الوجوب المصطلح فلا ريب ان ترك الواجب مما يجب النهي عنه على الائمة والعلماء وان كان
المكلف جاهلا او غافلا لان فائدة النبي والامام والعالم هو تكميل نفوس العامة وهو لا
يتم الا بالابلاغ فكيف يسكت الائمة والعلماء عن ذلك مع الغفلة والجهالة فضلا عن
التفطن والتنبيه ولهذا يظهر ضعف ما دفعه عن نفسه من لزوم الاغراء بالجهل ايضا الرابع
ان اجماعهم على عدم قطع الموالاة بل وقبول الشهادة لا تدل على ان ترك هذا الواجب غير
مضر فلعله كان لتجويزهم التقليد واكتفاؤهم بالاطمينان الحاصل منه سلمنا لكنه لعله
كان لمعرفتهم من حالهم انهم يعلمون الادلة الاجمالية الممكنة حصولها لاغلب الناس كما
في حكاية العجوز والاعرابي وهنا لك وجوه اخر من الاحتمال لقبول الشهادة وعدم قطع
الموالاة لا يمكن معها دعوى الاجماع على ان القبول من جهة العفو والوضع مثل ان الفضا

كانوا يعلمون بعلمهم بالمواصلة او باقتران شهاداتهم بما يفيده من القرآن او من جهة خوف او تقية او القطع
نحو ذلك فلا حجة فيما نقله الا اذا ثبت به اجماع وانى له باثباته الخامس ان ما ذكره من وضع
الخطاء لا يكاد يختص بالعدول التاركين للكبائر والا فلا معنى للوضع ويرجع الى كونه معصية
ح وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد فاطلاق القول بالوضع محل نظر واما المحقق
ره ففي كلامه اشارة الى الميل الى مذهب الشيخ وفي كلامه مناقشات لا يهمنا ذكرها والاستدلال
الاخير المذكور في كلامه غير صحيح فان حكم النبي ص باسلام الاعرابي وعدم الزامه بالاستدلال
يدل على عدم وجوب الاستدلال لا على العفو وايضا ربما كان ذلك لاجل معرفته ص منه ان ايمانه
كان من الدليل اما من جهة عقله او ملاحظة معجزاته او غير ذلك وايضا قد بينا سابقا ان الحكم
بالاسلام له معنيان احدهما لا يتوقف على الاذعان فضلا عن الاستدلال فلعل الاكتفاء
لادخاله في زمرة المسلمين او لانه تتميمه وليتثبت وليتدرج على التدريج حسب ما اقتضاه كان
المصالح وحاصل تفصيل احوال المكلفين ان الجاهل والغافل راسا او في كيفية الاخذ
بالاجتهاد معذور ولا فرق فيه بين المحق وغير المحق والفرق بينهما مخالف لقواعد العدل والايات
والاخبار وقد بينا سابقا وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا لا ينافي عدم تعذيبهم
على الكفر في الاخرة فهم في الاخرة من المرجون لامر الله فلعله يكلفهم في الاخرة ويعامل معهم
بوفق حالهم ح وكذا ثبوت احكام الاسلام لمن اظهره وان لم يذعن به في قلبه ولم يتيقن به لا ينافي
عذابهم في الاخرة وقد اشرنا ان اطلاق كلام ره وغيره من العلماء لا يأبى ان ينزل على غير الغافل
والجاهل ومما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف بالمعارف انما يكون اذا
امكن سواء وصل الى حد البلوغ الشرعي وتجاوز عنه بكثير ام لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء
ان وقت التكليف بالمعارف هو البلوغ الشرعي للعبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعارف
في اول البلوغ وعن الشيخ ان التكليف بالمعارف في الذكران هو بلوغ عشر سنين اذا كان
عاقلا والاخبار الدالة على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم دالة على ما ذكره بعض الفقهاء و
مطابقة لاصالة البراءة وقد يستشكل في الفرق بين الذكور والاناث في البلوغ الحاصل بالسن
مع انها انقص عقلا واضعف شعورا وهذا الاشكال مشترك اللزوم في الفروع والاصول و

الجواب

الجواب ان التكليف انما هو دون الطاقة بل الوسع والفرق مع الطاقة والوسع لعله لكونهن احق
بتعجيل الحمى لنقصان عقولهن ومفاسدهن بعدم التكليف ادعى لهن الى المعاصي من الذكور ولان
الذكور لكونهم اكثر موردا للمحن والمصائب وابتلاءهما لا يتحملهن احمال الاناث وتكلفهم
مؤنتهن لا بد لهم في تحصيل التدرب في امر المعاش من فرصة يكمل لهم فيها التجارب وبالجملة انما
يفعل الحكيم لا يخلو عن حكمة وان لم يبلغها عقولنا والحق والتحقيق ان مراتب الايمان مختلفة باختلاف
استعدادات المكلفين وكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلفها
الا ما اتيها ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والايات والاخبار الدالة على رفع
التكليف عن الجاهل والغافل كثير ذكرنا شطرا منها في مباحث الادلة العقلية واما غير الغافل
والجاهل فعلى القول بعدم جواز التقليد ان كان مقلدا في الحق جازما به وعالما بوجوب
النظر تاركا للاستدلال مع الاصرار فهو مؤمن فاسق الا على قول الشيخ كما بينا والقول
بالكفر كما يظهر من ظاهر العلامة وغيره بعيد غاية البعد ان اريد به عدم الايمان الواقعي
وان اريد عدم اجراء حكم المؤمنين عليه في الدنيا فلا يصح جزما لانه ليس ادون من المنافق
واما بدون الاصرار والرجوع الى الاستدلال فلا يحكم بفسقه والحاصل ان المقلد الجازم
على القول بعدم جواز التقليد ينبغي ان يكون مؤمنا يعامل معه معاملة المؤمنين في الدنيا
واما في الاخرة فيمكن ان يكون من جملة المرجون لامر الله كسائر المستضعفين من المسلمين للاخبار
في الفرق بينه وبين المقلد في الباطل ويمكن ان يحكم بعدم العذاب من جهة الايمان وهو ما مقتضى
حققناه سابقا ولكنه يجري في سائر الفرق ايضا واما المقلد للحق الظان العالم بوجوب
النظر الغير المصر فالظاهر انه يعامل في الدنيا معه معاملة المؤمنين وفي الاخرة من المرجون لامر الله
ايضا واما المقلد في الباطل الجازم اذا علم بوجوب النظر واصر في الترك عنادا فهو من اكفر
الكفرة في الدنيا والاخرة وكذا هو كافر اذا لم يصر ولم يعاند واذا لم يعلم بوجوب النظر فهو
محكوم بالكفر في الدنيا ومرجى في الاخرة ومنه يظهر حكم الظان واما على القول بجواز التقليد
فلا اشكال في ايمان القسم الاول اي المقلد في الحق الجازم به لحصول المقصود من الايمان و
هو الاطمينان بالعقائد الحقة التي بها كمال النفس من دون ملاحظة وجه حصولها اذ

الحصول لا ينحصر في البرهان والحدود غيرها وهو مقتضى اطلاقات الايات والاخبار واما الظان
كذلك فهو مسلم في الظاهر ومرجى في الاخرة واما المقلد الجازم في الباطل من دون ظهور حق وعناد
فيجري عليه احكام الكفر في الدنيا كما تري ولكنه مرجى في الاخرة لعدم اتمام الحجة عليه وكذا الظان
واما المعاند المقصر فهو كافر في الدنيا والاخرة جازما كان او ظانا هذا احكام المقلدين
فلاحظها ولاحظ ما قدمناها في المقدمة وفي تضاعيف الكلمات يظهر لك حكم الفسق والكفر
والايمان في الجميع واما المجتهدون فالمشهور ان المصيب في العقليات واحد والاخر مخطئ
اثم وقد مر الاشارة الى الكلام فيه وستسمعه في القانون الاتي انشاء الله الثالث المراد باصول
الدين هو اجزاء الايمان وهي عندنا خمسة وهي المعرفة بوجود الباري الواجب الذات المستجمع
لجميع الكمالات المنزه عن النقايص ويرجع تفصيل هذا الاجمال الى الواجب لوجود العالم
القادر المنزه عن الشريك والاحتياج وفعل القبيح واللغو فيندرج في ذلك العدل والحكمة
فلا حاجة الى افراد العدل الا لمزيد الاهتمام فلذلك جعلوه احد اصول الخمسة ثم التصديق
بنبوة نبينا وما جاء به تفصيلا فيما علم به واجمالا فيما لم يعلم والظاهر انه لا يجب تحصيل العلم
التفصيلي في تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان الاجمالي
ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع عليه مما جاء به يذعن به اذا اطلع عليه وهكذا الكلام
فيما علم به اجمالا من التفاصيل ولم نعلم كيفيته مثل الحساب والصراط والميزان وامثال ذلك فيكفي
الاذعان في الجملة ولا يجب معرفة كيفيتها ولا الاذعان بما لم يفد اليقين في كيفيتها من اخبار
الاحاد ثم ان المعاد الذي جعلوه احدا من الاصول الخمسة يمكن اندراجه فيما جاء به النبي
خصوصا الجسماني وان قلنا بحكم العقل بثبوته في الجملة كما هو الظاهر الواضح وقد اشار اليه
الكلام الالهي حيث قال افحسبتم انما خلقناكم عبثا الاية فيمكن جعله احدا من الخمسة لذلك
ايضا ولكن بخصوص الجسماني والحق ان العقل قاطع به في الجملة والشرع صادع بجسمانيته بالبداهة
ثم الاذعان بامامة الائمة الاثنى عشر هذا اذا اردنا بيان ما يجب علينا اليوم وان جعلنا
الكلام في اصول الدين مطلقا فلا يختص الكلام بنبينا وائمتنا فان البحث عن وجوب النظر في
الاصول لا يختص بدين دون دين وزمان دون زمان واما النظر في جزئيات احوال النبي

والوصي

فالمراد من اصول الدين

وستسمعه

والوصي مثل كونهم معصومين وكون نبينا خاتم الانبياء ومبعوثا على الثقلين وكل عصمة الائمة
وكونهم منصوبين بالنص لا باختيار الناس وان علمهم لم يكن من اجتهاد وان انقراضهم بانقراض
الدنيا وعوده لك فيكفي فيه الاذعان الاجمالي بالمعنى المتقدم والظاهر ان الاكتفاء في الاسلام
انما هو لاندراج غيرهما فيهما كما لا يخفى على المتامل سيما في اول الاسلام فقد يختلف الحال
بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان النبي كان التكليف الاولي هو الاقرار بالشهادتين
وكان يحصل به الايمان لتضمنها اجمالا لغيرها مع عدم الحاجة بمعرفة الوصي ولكون
المعاد من لوازم الاعتقاد بالرسالة وساير العقايد كان يحصل لهم بعد ذلك بالتدريج
ومن التامل في ذلك يظهر حال زماننا ايضا بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بتمام الاصول
الخمسة مثل معرفة التجرد وعدم امكان الرؤية وعدم الجسمية وعينية الصفات وعدم كون
افعال العباد مخلوقة لله تعالى وصفات النبي وصفات الامام وجزئيات احكام ما بعد الموت
وتفاصيل وقايع المعاد فلا يجوز الحكم بكفر من لم يجمع جميع المراتب في اوايل الامر حتى يتم عليه الحجة
ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا وجوب الاذعان بضروريات الدين من اجزاء الايمان وانكارها كفرا
ولا حاجة الى ذلك بعد جعل الاذعان بما جاء به النبي واجبا والكلام في الاستدلال والنظر
في هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد في النبوة اذ الدليل على حقية النبي وصدقه هو الدليل على حقية
ما علم انه مما جاء به النبي ولكن الاشكال في تحقيق ذلك وان الضروري الذي يستلزم الكفر
هو ما هو والضروريات اما من باب الاعتقادات واما من باب الافعال والاعمال وقد وقع الاختلاف
في كثير منها واكثرها مذكورة في كتب الفقهاء متفرقا وقد يقع الاشكال في بعض ما فهمه حكماء
الاسلام والصوفية وادعوا كون ما فهموه مطابقا للشرع والاشكال في مقامين احدهما ان
ما فهموه مخالفا لما فهمه اهل الشرع الثاني الكون على ظاهر النصوص هل يوجب عدم كونهما
مقتضاه الظواهر ضروريا ام لا والثاني انه على فرض كون ما اقتضاه الظواهر بديهيا لاهله هل
يوجب تكفير من ذهب الى خلافه ام لا او لما كان معيار التكفير في انكار الضروري هو انكار صدق
النبي لانه ينكر ما يعلم انه مما اخبر به فما لم يعلم ان المنكر عالم بانه مما اخبر به لا يمكن تكفيره
ومعرفة ان ذلك الشي مما يعرفه كل احد دخل في الدين ايضا من المسايل الاجتهادية ولذلك اختلف

بالشهادتين

العلماء في الضروريات فربما يدعي احدهم كون الشي ضروريا بعنوان القطع واخر يحكم بعدمه وربما
يحكم بكون خلافه ضروريا وربما يقول بعضهم الاظهر انه ضروري كتحريم تقبيل النساء الاجانب و
الغلمان مع الشهوة وتحريم الجمع بين الاختين وكون الريح ناقضا للوضوء او يقول انه ضروري
مع احتمال على مثل حرمة منفعة القرض ورجحان مطلق صلة الرحم ورجحان السلام وجوابه فالحكم بكون
الشي ضروريا من المسائل الاجتهادية فيجب على من يحكم بكفر احد من جهة انكار الضروري ان يعلم
من حال المنكر انه عالم بانه من دين الاسلام وينكره وهذا العلم انما يحصل بالخصوص من حال
المنكر ومن اقراره او من جهة الحدس الحاصل له بملاحظة حال المكلف وحال التكليف ولابد
ان يكون الحدس قطعيا لئلا يبادر بتكفير مسلم سيما مع قولهم ع ادرؤا الحدود بالشبهات اذا
اظهر المنكر العذر واحتمل في حقه الشبهة فلا اشكال ثم نقول ان الاشتباه في كون المسئلة
من دين النبي ص اما من جهة عدم الوصول اليه من جهة منع مانع من الاعتزال عن الاسلام بسبب
اسر او نحوه او عدم حصول العلم بسبب كون الاخبار احادا واما من جهة عدم فهم ذلك من كلام
وان بلغ الكلام حد التواتر والقطع فالاول مثل بعض خصوصيات المعاد وكيفيات الواردة
من جهة اخبار الاحاد والمسائل الظاهرة لمن كان اسيرا بين الكفار والثاني مثل كون المراد
من جسمانية المعاد هو كونه من باب العالم المثالي المرئي في حال الرؤيا كما يقوله الاشراقيون
او كون المراد بما ذكره الشارع في بيان المعاد بلفظ الجنة والنار والحور والقصور
والثمار هو التشبيه والتقريب للافهام الظاهرة والا فالمراد في الحقيقة هو اللذات والالام
الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن بسبب تذكرها لا عمالها الحسنة والسيئة في دار
الدنيا كما يقوله المشائيون ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على حدوث العالم هو الحدوث
الذاتي اما الاول فلا اشكال فيه اذا لم يصل اليه بحيث يفيد العلم واما الثاني فهو المزلقة
العظمى والمزلة الكبرى فاذا فرض لهم عدم التقصير في الاجتهاد وادتهم النظر الى ذلك فلا
يجوز تكفيرهم ولاهم يعذبون في الاخرة بذلك اما عدم التعذيب في الاخرة فللزوم الظلم
على الله تعالى كما بيناه سابقا واما عدم التكفير وعدم ترتب احكام الكفر عليهم في الدنيا فلان
المعاد الذي هو احد الاصول الخمسة بالاستقلال مثلا هو مطلق المعاد الذي يمكن ان يستدل

عليه بالعقل

عليه بالعقل القاطع او مع انضمام القدر المسلم من الشرع ايضا واما خصوص الجسماني فالحكم
بكفر منكره انما هو من جهة استلزامه لانكار النبي ص بدعوى كونه ضروريا منه وان المنكر يعلم
انه دينه وينكره وقد فرضنا عدم علمه بذلك فان قلت انه مقصر في النظر بسبب ما اشرب قلبه
قواعد الحكمة وحب ما فهمه من ضوابطهم فهو بسبب هذه الشبهة لا يفهم تلك من كلام النبي ص
ويحمله على ما فهمه قلت مع ان هذا خلاف الفرض انما يستلزم ذلك فسقه من حيث التقصير في
فهم الكلام وعدم العمل على مقتضاه في العلم او العمل لا كفره المستند الى انكار ما قاله النبي ص
مع علمه بانه مما قاله والحاصل ان اصول الدين بعضها من اصول الدين بالاستقلال و بعضها
من جهة ان انكاره يستلزم انكار اصل من اصول الدين فالايمان بالله والرسول واليوم الاخر
في الجملة هو اصل الايمان ومن فروع هذه الاصول الايمان بما علم صدوره من الله ورسوله
علما كان او عملا ثم استمع لما يتلى عليك في تحقيق هذا المقام لئلا يختلط عليك الامر في فهم
ضروري الدين وغيره ومعياره وملاحظة مع ما دل العقل على خلافه فنقول ان الضرورة
انما يحصل بتواتر الاخبار الى ان يحصل البداهة او يحصل بالتسامع والتظافر واكثر اخبار الدين
والتلقي من قبيل الثاني كامر في مبحث الخبر المتواتر وما بلغ الينا بالبديهة من دين نبينا اكثرها
من باب القران والتسامع والتظافر فان علمنا بوجوب الصلوة وحرمة الخمر في ديننا يحصل من ملاحظة
فعل الناس ونسبتهم ذلك الى الدين وان لم ينقل هذه الطبقة من سلفهم وهكذا الى زمان
النبي ص على شرايط التواتر بل وان لم ينقله واحد بطريق واحد اليه ص فضلا عن التواتر وكما
ان الافعال قد يصير ضروريا فقد يصير العقايد ايضا ضروريا فقد ترى الامة عوامهم وخواصهم
يقولون ان بعد الموت حيوة وجنة ونارا وحورا وقصورا ويريدون بها ما يفهمونه من
ظواهره فاذا ضممنا هذا الى الظواهر الواردة في الكتاب والسنة المتجاوزة حد الاحصاء
والحصر يحصل لنا القطع بان ذلك دين نبينا فمن قال انه لا حيوة بعد الموت او لا جنة ولا
نار مع علمه بان هذا القول صادر من النبي ص فهو مكذب له جزما وهو كافر واما من يقول ان
كل ما اخبره ص حق لكن ما يفهمه العوام ويعتقدونه انما هو مطابق لبعض الخواص دون جميعهم
وان هنا جمعا كثيرا وجما غفيرا من الخواص يعتقدون بذلك اجمالا لكنهم يقولون المراد من

في م

فالفرق بين ضروري الدين وغيره

وملاحظة حاله

تلك الظواهر هو التشبيه والمثال كما تقدم وان ما فهمه العوام مطابقا لبعض الخواص لا يجتري فيه نحو ابهم
من وجهين الاول ان المحتج في فهم الكلام هو مطابقة تفاهم المخاطبين ومقتضى الحكمة ان الرسول
المبعوث على الكافة يتكلم على متفاهم الكافة وحملة الايات والاخبار جلهم بل كلهم كانوا يفهمون من
تلك الظواهر ما هو الظاهر منها ونقلوها الى الطبقة الاخرى مريدين ذلك منها ملقين اليهم
مقاصدها الى ان وصل الى ارباب التصانيف في الحديث ثم الينا فالمحتج انما هو فهم حاملي
تلك الايات والاخبار ومخاطبيها والقول بان هولاء العلماء الصلحاء الفحول المتقين لم
يكونوا اهلا لتلك الاسرار لكنهم على مقتضى رب حامل فقه الى من هو افقه منه قد حملوا
الظواهر الينا ونحن اهل الاسرار فنحن مكلفون بما نفهمه منها محض دعوى خالية عن دليل بل انا
انكبيرا من هولاء الاجلة اعظم شانا واجل مكانا واكثر استعدادا من اكثر من يدعي انه من
اهل هذه الاسرار ومع ذلك ليس عندهم مما ذكروه عين ولا اثر الثاني ان الحكمة في وضع
الالفاظ هي افادة المعاني الحقيقية وارادة المجاز والبطون لا يصح الا مع نصب القرينة
فيرجع الكلام الى دعوى ان ما حكمه عقولنا القاطعة وبراهيننا الساطعة قرينة و
انما هو الذي دعانا الى حمل الظواهر على ما اردناه وفيه ان هذا ليس قولا بالشريعة و
متابعة لها بل انما هو تفضل منهم على الشارع حيث لم يهملوا كلامه ولم يعطلوه فذلك يعطلوه
منهم عظيمة على الشارع فيرجع الكلام الى بيان ما اسسوه وتتميم ما ادعوه لا الى ان منة
الشارع اراد هذا او اراد ذلك فان قام البرهان القاطع على شيء مما خالف الظواهر فنحن
ايضا متبعوه كما نؤول متشابهات ايات الجبر والتشبيه ونخرجها عن ظواهرها لكون قبح الظلم و نأول
التجسم قطعيا يقينيا واما مثل قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة يعني العظام [illegible]
فلا برهان قطعي يدل على خلافه حتى نؤوله والحاصل ان ما ورد في الشرع وان كان في نظر نأوله
العقل ضعيفا غاية الضعف فلا يجوز العدول عنه ما بقي له احتمال الصحة وان كان في غاية
الضعف ويجب طرح ما عارضه من الادلة العقلية وان كان في غاية القوة ما لم يبلغ حد
اليقين وانى لهم اثبات اليقين في استحالة المعاد الجسماني او عذاب القبر وامثال ذلك
وذلك لان كون الشارع صادقا مسلم وكون هذه الظواهر صادرا منه مسلم بالفرض والعقل

على مقتضى

على مقتضى الظواهر هو مقتضى حكمة وضع الالفاظ ومقتضى البعث على الكافة فان قلت ان
حمل اللفظ على المجاز بالقرينة ايضا مقتضى الوضع وطريقة العرب والقرينة هو ما نفهمه
من جهة العقل قلت ان كان ما فهمته مرجحا لارادة المجاز وان احتمل غيره حتى يجعل ذلك
في مقابلة ارادة الحقيقة ويقدم ذلك المرجح على مرجح الوضع فهذا يؤول الى جعل الاصول
من قبيل الفروع مبتنيا على الظنون والمرجحات وان قلت لا يحتمل غيره فالكلام معك في
اثبات البرهان على استحالة مقتضى الظاهر فان قلت نعم ولكن من اين حصل لنا اليقين من
جهة الظواهر مع انك معترف بكونها ظواهر افادت ايضا على الظن من دعواك قلت ان تعاضد الظنون
قد يفيد القطع مع قطع النظر عن ملاحظة العلل والاجماعات المنقولة والطريقة المستمرة
اربابهم الحاصلة لارباب الدين بل سائر الاديان والملل وذلك كما يحصل العلم بالمراد في الاعمال كا
الصلوة والحج وغيرهما فانها ايضا محتملة لان يراد منها اسرار ومطالب حقيقة غير هذه الحركات
التي يفعلها الناس فلعل المراد من الصلوة اظهار العبودية ومن الركوع محض الخشوع
والتضعضع ومن السجود اظهار غاية الذلة وانه خلقنا من تراب وهكذا فلما تلقت الامة
الاخبار والايات الواردة فيها فاهمين منها هذه الاعمال عاملين عليها الى زماننا هذا
حصل لنا القطع بالمراد منها فكذلك اخباره عن سؤال القبر والحساب والكتاب والميزان
والجنة والنيران والحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماني من الايات والاخبار والاجماعات
بحيث لا يحتمل انكارها الا مكابر والمنكرون برهة قليلة منتهية طريقتهم الى منكري
الشرايع راسا من حكماء يونان وامثالهم فالمنصف المتامل اذا لاحظ الطريقة وارباها
والمخالفين لها وطريقتهم لا يشتبه عليه ان ذلك لا يوجب قدحا وتشويشا وذلك نظير
من اوقع شبهة في ان الارض متحركة والسماء ساكنة في مقابل ما دل على حركة الافلاك من الحس
والعقل والنقل وبعد اللتيا والتي فالكلام على هولاء هو ما تقدم من ان ما يختارونه
من مخالفة اصول الدين اما من باب ما يؤول الى انكار احد الاصول كاثبات النبوة
مثلا او الى انكار ما يستلزم انكاره مثل انكار ما اخبر النبي بعلمه من النبي ولا
مع التقصير مستلزم للكفر في الدنيا والعذاب في الاخرة وبدون التقصير مستلزم للاول

لا الثانى واما الثانى فمع عدم التقصير لا كفر ولا عذاب ومع التقصير لا يستلزم الكفر ولكنه
يوجب المؤاخذة والعذاب فلابد لمن يحكم بكفر منكر الضرورى من التامل التام فتامل حتى يظهر
لك الامر ولا يختلط فان المقام محل الاشتباه ومن جملة موجبات الاشتباه فى هذا المقام
قولهم انكار الضرورى كفر ليس بلفظ الحديث حتى يرجع فيه الى الفهم العرفى ويقال ان كل مجتهد
يظهر له ان الامر الفلانى ضرورى الدين بمعنى انه مما لا يشتبه على احد من اهل الدين ويحصل
له الظن بذلك فيجب ان يعمل بظنه ويحكم بالكفر ولا يجب عليه التفحص عن الشخص الخاص المنكر له
هل هو مما يحتمل فيه فى حقه الشبهة ام لا بل هذا اللفظ معبر عما استفاده العقل من ان
من انكر ما علم انه من النبى صلى الله عليه وآله فهو منكر للنبى ولا يمكن فيه ان يقال لم لا يقال فى الصورة
بل لابد هنا من العلم بكونه للشخص منكرا لما اخبر به النبى وهو لا يحصل الا بمعرفته له بالخصوص
اذ هو ليس من الالفاظ التى ورد بها الشرع حتى يكفى فيه الظن بالمدلول كسائر موضوعات
الالفاظ ولا يحضرنى الان تجرد لعل ذلك واجماعهم المستفاد من كلامهم قابل للقدر المشترك
بين الامرين والاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ اسم لما فى نفس الامر كما هو التحقيق
فما لم يظهر كونه كذلك فالاصل عدم ترتب الحكم عليه سيما مع قولهم عليهم السلام ادرؤا الحدود بالشبهات
والجملة الذى يحسم الاشكال هنا بيان ان نظر المجتهد بان هذا ضرورى لا يخفى على الامة
يكفى فى حكمه بكفر من لا يعلم خلافه بالخصوص منهم او لابد له من العلم بالانكار بالخصوص ولو من جهة
ملاحظة القرائن من ملاحظة خصوص الشخص وخصوص البلد والوقت والاصل ونفى العسر و
الحرج ودرء الحدود بالشبهات يقتضى اعتبار العلم واستقصاء الكلام فى هذه المباحث له
محل اخر لكنا رأينا ان نذكر بعضها ونبين بعض ما فيها لئلا يفوتنا فوائدها وعسى ان ينفع
بها اخواننا المؤمنين ويكون ذخرا لنا يوم الدين **فائدة** اعلم ان ضرورى الدين كما يستلزم
انكاره الخروج عن الدين فضرورى المذهب ايضا يستلزم انكاره الخروج عن المذهب وهنا دقيقة
لابد ان ينبه وهو ان ضرورى المذهب الذى قد يختلف باختلاف المذهب فيشبه ضرورى الدين
بضرورى المذهب كما لو صار عند الشيعة وجوب مسح الرجلين ضروريا عن النبى فانكاره من
الشيعة انكار لضرورى الدين بخلاف مخالفيهم فتامل **قانون** اختلف العلماء فى ان كل

القران ولا بلفظ
الاولى
بتكفيره
عليهما
فى التصويب والتخطئة

مجتهد

مجتهد مصيب ام لا وحكم الاجتهاد فى العقليات والشرعيات فى ذلك مختلف وقد مر الاشارة
الى حال الاجتهاد فى العقليات ونقول هنا ايضا ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها
واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم وان النافى للاسلام مخطئ اثم كافر اجتهد او لم يجتهد وخالف
فى ذلك الجاحظ حيث قال انه لا اثم على المجتهد وان اخطأ لانه لم يقصر بالفرض وزاد عليه
عبد الله بن الحسن العنبرى البصرى انه مصيب ايضا فان اراد ان ما طابق الواقع فهو غير معقول
للزوم اجتماع النقيضين فى مثل قدم العالم وحدوثه وان اراد عدم الاثم فهو قول الجاحظ
وان اراد انه كلف على الظن بمعنى ان المطلوب فى الاصول الظن كالفروع فهو يرجع الى عدم
الاثم ايضا مثل الظن ان مراد المخالف هنا من الاصابة وعدم الخطاء انما هو اذا كان الخلاف فى
الاسلام مثل الجبرى والعدلى والقائل بالرؤية وعدمها والا فلا يتصور تصويب اليهود و
النصارى من المسلمين اقول اذا كان المراد من الاصابة عدم الاثم فلا يلزم ذلك لما مر من
الاشارة بل لا يصح القول بالاصابة بمعنى ادراك ما فى نفس الامر وقد عرفت التحقيق فى المسئلة
وان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطأ الحق وان قلنا بجريان حكم الكفار عليه اذا اخطأ
الاسلام احتج الجمهور بان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ لها مقصر فيبقى
فى العهدة وجوابه منع التكليف بالعلم مطلقا ان اريد اليقين بل يكفى مطلق الجزم الذى يطمئن
به النفس ولا ذم قول من يكتفى بالظن كالمحقق الطوسى وغيره ان يكتفى به فى غير الاسلام ايضا
بالنظر الى المؤاخذة وعذاب الاخرة وان لم يمكن الاكتفاء من جهة نفى احكام الكفر لئلا يلزم
الظلم على الله تعالى وان جعل المعيار فى التكليف هو زوال الخوف وعدم احتمال البطلان
فيساوى فيه الاجتهاد المطابق للواقع وغيره والحاصل انه لا دليل على كون الكافر المجتهد
فى دينه مع عدم تقصيره مستحقا للعذاب دون المسلم مع تساويهما فى المرتبة والاجتهاد كما اشرنا
سابقا ويشكل المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة كالشيخ والشهيد الثانى
وغيرهما وابن الحاجب ومن تبعه ومن جهة ما ذكرنا من البرهان العقلى ويمكن دفع هذا الاشكال
بان يقال ان مراد من ادعى الاجماع انما هو فى حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على ادلة
المسائل نفيا واثباتا على التفصيل لا مطلق المجتهد فى دينه وان كان عاميا ودعوى ان المجتهد

بل يكفى ما هو اليقين عنده

الكامل لا يخفى عليه الحق لو خلى نفسه ولم يقصر ليس بعيد امن الصواب بل هي دعوى صحيحة في اغلب
تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه المسئلة مع مسئلة التصويب والتخطئة في الفروع
في بحث واحد ولكن يرد عليه ان الدليل الذي ذكروه من ان الله نصب عليه الدليل يشمل العامي
والمجتهد وكذا ما ذكروه من وجوب النظر والاجتهاد في مسئلة وجوب النظر يشمل العامي والمجتهد
فيلزم ان يكون الناظر من العوام ايضا اثما لانه لا يمكن ان يخفى عليه الحق فهو مقصر وانت
خبير ان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر مسائل اصول الدين مجازفة كما ذكرنا في
القانون السابق فلو سلم حصول الكفر وترتب الاثار عليه في الدنيا فلا نم الاثم مع عدم التقصير
وقد يستدل بقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فان اليهودي اذا جاهد في الله
هداه الى الاسلام فاذا لم يهتد يظهر انه مقصر اقول المراد بكلمة فينا في حقنا والمجاهدة
مفاعلة مستلزمة للاثنين وحملها على الجد والاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل
فالمعنى والله يعلم الذين يدافعون الخصماء من شياطين الانس والجن او الوهم والخيال
او الكفار المحاربين ايضا في حقنا لنرشدنهم الى سبيلنا ولنعيننهم على دفاع الاعداء
بما يصلح الحجة والبرهان واعلاء السيف والسنان او لننعمن عليهم بهداية سبلنا الخالصة
الموصلة الى مراتب من القرب لا يصله جهدهم بدون اعانتنا او لنكملن لهم هداية جميع
السبل ولنجمعن لهم السبل التي لم يهتدوا اليها فلا دلالة في الاية على مراد المستدل ولما
مع ما هدوا اليها
الاية ان حقنا اعم من حق الله نفسه وحق نبيه فالجهاد في الدفاع عن مسئلة نبوة نبينا
بعده
نبوته هو دفاع عن حق الله فلا يرد ان يقال الاجتهاد في مطلق النبوة للنصارى واليهود
مجاهدة في الله ودفاع عن حق الله نعم انما يصح ذلك في حقهم اذا كان دفاعهم من انكر
مطلق النبوة لا لتبديل نبوة عيسى وموسى بنبوة محمد صلى الله عليه وآله مع ان كلمة جاهدا ان كان بمعنى
الاجتهاد ايضا يلزم ان يكون المراد الدفاع عن الله ومن ينتسب اليه بعد المعرفة واليقين
لا حال الشك واول النظر والتردد مع ان علي بن ابرهيم قال في تفسيره في معنى جاهدوا
فينا صبروا وجاهدوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله لنهدينهم سبلنا اي لنثبتنهم مع ان دعوى ذلك في جميع
لنثبتنهم
مسائل الاصول مثل التجرد وعينية الصفات والقدم والحدوث وغيرها في غاية البعد مع
ان الكلام

ان الكلام يجري في مسئلة جواز العمل بالظن في مسائل الاصول وعدمه ووجوب النظر فان العلماء
وعدمه
قد اختلفوا فيه ولا بد للمكلف في هذه المسئلة من الاعتقاد باحد الطرفين فان قلنا ان المجتهدين
المخالفين فيه كلاهما مصيب يلزم اجتماع النقيضين وان قلنا احدهما مخطئ اثم لان الله
تعالى قال لنهدينهم سبلنا من لم يصب فهو مقصر اثم فلا بد ان يقول جمهور علمائنا ان
المحقق الطوسي والمحقق الاردبيلي ومن تبعهما اثمون ومقصرون او بالعكس وورود هذا البحث
في الفروع وعدم انطباق الاية اظهر من ان يخفى والقول بان السبيل هنا هو ما استقر
عليه
عليه ظنه مع انه يمكن جريانه فيما نحن فيه كما اشرنا سابقا في غاية البعد وسيجيء الكلام في
الفروع واحتج الجمهور ايضا باجماع المسلمين على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم
كانوا يدعونهم بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد وخالفهم والجواب
عن ذلك يظهر مما مر اذ الجهاد مع الكفار وقتلهم من الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا
وهو لا يستلزم تعذيب الغير المقصر منهم في الاخرة واما الاجماع على انهم من اهل النار
فنمنع الاجماع في غير المقصرين للزوم الظلم عليه تعالى واما ظواهر الايات والاخبار الدالة على
ذلك فالمتبادر منها المعاندون والمقصرون بل هو الظاهر من الكفر كما اشرنا ويؤيد ذلك
قول امير المؤمنين عليه السلام في الخطبة الثانية ليوم الجمعة المروية في الفقيه اللهم عذب كفرة اهل
الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون اياتك ويكذبون رسلك واما حجة الجاحظ
فهو ما مر من انه غير مقصر وقد يستدل بان تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فان
المقدور انما هو النظر وترتيب المقدمتين واما الاعتقاد بالنتيجة فهو اضطراري لا يمكن
التكليف بخلافه وهذا الاستدلال ضعيف فان التكليف بما لا يطاق اذا نشأ من سوء الاختيار
الحاصل هنا بالتقصير على فرض التقصير لم يثبت استحالته هذا حال العقايد التكليفية الكلامية
الاصلية واما الفرعية من العقايد العقلية كقبح الظلم والعدوان ووجوب رد الوديعة واداء
الدين واستحباب التفضل والاحسان التي يستقل بها العقل فالحق ان المصيب فيها واحد
ايضا وان المخالف فيها اثم كما صرح به الشيخ في العدة وهذا في حق المجتهدين ليس ببعيد كما ذكرنا
بل ذلك مما لا يخفى الا على المستضعفين من جهة العقل او المعاندين المقصرين ممن يكر

الحسن والقبح العقليين او ليلمها ويعاند في خصوص المسألة من تلك المسائل من جهة داع وغرض
والكلام في اصل مسألة الحسن والقبح مثل ما تحرر فيه ولو فرض عدم المقصر فالكلام فيه كما مر
في امثال ذلك مع الجمهور فان امثال ذلك هل هي مما يمكن ان يخفى على احد ام لا واما بعد امكان
الاختفاء فلا معنى للحكم بتعذيب من اختفى عليه بلا تقصير والكلام في الامكان وعدم الامكان
هو ما مرّ من انه لا يبعد دعوى ذلك في حق المجتهدين الكاملين لا مطلقا والكلام في ذلك
نظير الكلام في تكفير منكر الضروري ويقع الاشكال في تعيين من يستحق التكفير والتأثيم ومن
لا يستحق وان الاصل عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم ذلك فراجع وتأمل واما الفرعيات

وان الاصل ان المكلف مقصر م

الشرعيات كالعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع فالمصيب
فيها ايم والمعدو المخطي غير معذور والظاهر ان مرادهم ان يكون على المسألة دليل قطعي بحيث
لو تفحصه المجتهد لوجده جزما فعدم الوصول اليه كاشف عن تقصيره وهو كذلك لو كان
ويختلف ذلك ايضا بحسب افهام المجتهدين اذ قد يحكم احد المجتهدين بان دليل هذه المسألة
قطعي ويحكم الآخر بخلافه ويرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرنا في انكار الضروري واما فيما لم
يكن عليه دليل قطعي مثل سائر المسائل الاجتهادية فبعد استفراغ الفقيه وسعه في الاجتهاد
فلا اثم وان اخطاء بلا خلاف الا من بعض العامة ولكنهم اختلفوا في التخطئة والتصويب
فقيل لا حكم معين لله تعالى فيها بل حكمه تعالى فيها تابع لظن المجتهد فظن كل مجتهد فيها
حكم الله في حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب لحكم الله عز اسمه وقيل ان لله تعالى في كل مسألة
حكما واحدا معينا والمصيب واحد ومن اخطأ فهو معذور ولا اثم عليه وهذا هو مختار اصحابنا
على ما نسب اليهم العلامة في النهاية والشهيد الثاني في تمهيد القواعد وغيرهما ولكن الشيخ
قال في العدة والذي ذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتأخرين
وهو الذي اختاره المرتضى واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ره ان الحق في واحد وان
عليه دليلا ومن خالفه كان مخطئا فاسقا ولكن يمكن تأويل كلام الشيخ بما يرجع الى ما ذكره سائر

تأويله

الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا الكلام لا نطيل بذكرها وحاصله ان ذلك اذا
كان اجتهادهم بالقياس والرأي ثم القائلون بالتخطئة من العامة اختلفوا فقال بعضهم

ان الله

ان الله لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة الدفين فمن عثر عليه من باب الاتفاق
فله اجران ومن لم يصبه اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم انه نصب عليه دليلا فقيل انه
قطعي وقيل انه ظني والقائلون بانه قطعي اختلفوا فجمهورهم على عدم الاثم وذهب البشر

بشر م

المريسي الى كون المخطي اثما والقائلون بانه ظني اختلفوا فقيل انه لم يكلف باصابة ذلك
الدليل لخفائه وغموضه فالمخطي معذور وقيل انه مامور بالطلب اولا فان اخطأ و

الدليل على التخطئة

غلب على ظنه شيء آخر انقلب التكليف وسقط عنه الاثم وذكروا لكل من الطرفين ادلة
اكثرها تطويل بلا طائل والحق ما ذهب اليه اصحابنا ونذكر من الادلة عليه ما هو اقرب
الى الصواب ومن اوضح الادلة عدم التعدد والاجماع المنقول المستفيض من اصحابنا وشيوع
تخطئة السلف بعضها بعضا من غير نكير والقول بان مرادهم خطائهم في الاجتهاد للتقصير
اولانهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر والآيات الدالة على ثبوت حكم خاص
لكل شيء في نفس الامر مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك الآيات الثلث و
ما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فان حكم الشيء قبل الاجتهاد
مما يحتاج اليه فلا بد من بيانه في الكتاب والسنة وما روي عن النبي ص انه قال اذا اجتهد
الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد وقال بعض الاصحاب وهذا وان
كان خبر واحد الا ان الامة تلقته بالقبول ولم نجد له رادا والاخبار الدالة على ان

آحاد م

لله في كل واقعة حكما حتى ارش الخدش ولا يبعد دعوى تواترها وخصوص قول امير المؤمنين في نهج
البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا قال ع ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام
فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة
بذلك عند الامام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعا والههم واحد ونبيهم
واحد وكتابهم واحد فامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه
ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا
وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول ص عن تبليغه وادائه والله سبحانه
يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الى آخر ما ذكره ع ثم ان وجه الجمع بين

ماذكره ره ومااستعمله فامثال هذا الزمان هو ان كلامه ره على العاملين بالقياس والرا لا بالكتاب والسنة والى هذا يشير كلام الشيخ في العدة ويقيده بما نقله من المذهب عن مشايخ الامامية وان مراده ره انه لايجوز التعدد في حكم الله الواقعي وان امكن على الظاهر بالنسبة الى المعذورين في زمان الحيرة والاضطرار او بسبب الغفلة في فهم السنة والكتاب في زمان الحضور ايضا فان المجتهدين المختلفين بسبب تفاوت الافهام يسند كل منهما الحكم الى الله والى رسوله لا الى الراى والقياس وان الخطاء في ذلك معذور وقد ذكرنا في مباحث اخبار الاحاد والكلام على حجية ظن المجتهد بعض ما يوضح المقام فراجع ولاحظ ثم ما قد يستدل على المخطئة بلزوم بطلان التصويب من صحته لان القائلين بالحظر يبطلون التصويب وعلى التصويب فهذا الاجتهاد صحيح فيكون التصويب باطلا وهو توهم لان الكلام في الفروع والتصويب من اصول الفقه او الكلام وقد مر نظيره في التجزي وغيره ثم ان الشهيد الثاني ذكر في التمهيد للمسئلة فروعا وتبعه في بعضها غيره مثل المحقق البهائي منها ان المجتهد في القبلة اذا ظهر خطائه هل يجب عليه القضاء ام لا والمنصوص عندنا وجوب الاعادة ان علم في الوقت لا في خارجه مطلقا ولنا قول اخر ان المستدبر يعيد مطلقا وهذا كله مبنى على ان المجتهد قد لا يكون مصيبا ومنها ما لو صلى خلف من لا يرى وجوب السورة والتسليم او نحو ذلك ولم يفعلهما او فعله على وجه الاستحباب بعد ان نوى ففي صحة الاقتداء به قولان مرتبان ويبتني على القول بالمخطئة عدم الجواز ومنها انقاض المجتهد حكم مجتهد اخر نظرا لفقد ما خذ الحكم وفي جوازه ايضا وجهان مرتبان اقول وعندي في هذه التفريعات تامل فان القضاء والاعادة انما يثبتان بفرض جديد كما حققنا في محله وسقوطهما لا يدل على كون ما وقع خلاف الى الحق بل قد يكون لعدم دليل اخر بعد الوقت الاول او لاجزاء ما كان حكم الله الظاهري في خصوص الاعادة فلا يدل على المخطئة وعدمها على التصويب اذ لا منافاة لكون الخطاء في القبلة موجبا للقضاء مع كون الصلوة مع الخطاء فيها صوابا واستلزام القول بالتصويب صحة الاقتداء بمن يخالفه في الراى ممنوع فان من الواجب على المأموم ان يقتدى بصلوة صحيحة عنده لا صحيحة عند غيره ويلزم

على هذا

على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب فرى الاوداج الاربعة في الذبيحة اكل الذبيحة التي قطع حلقومها فقط ممن يرى حليتها بذلك ويجوز المجتهد العامل بجهد اخر نظرا لفقد تقليد عوما ليس معنا انفاذ الحكم الخاص المخالف لرايه وجواز انفاذ الحكم الخاص لرايه ممنوع والكلام في امضاء القضاء السابق عن مناخر منه وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب التصويب ولعله لما ذكرنا قال صاحب المعالم في اخر البحث وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل فيما يتوقف عليه تحقق الاجتهاد وكان العلماء اما ما يتوقف عليه فهو امور الاول والثاني والثالث العلم بلغة العرب والصرف والنحو فان الكتاب والحديث عربيان ويعرف اصل مفردات الكلام من علم اللغة وتصاريفها الموجبة لتغيير معناه بالمضي والاستقبال والامر والنهي وغيرهما من الصرف ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات من علم النحو والعلم بالمذكورات اما بسبب كون المجتهد صاحب اللغة كالمستمعين للخطابات المحاورين مع النبي ص والائمة من اهل اللسان او بسبب التعلم من افواه الرجال وممارسة كلامهم بحيث له الاطلاع او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها فلا وجه لما يتوهم ان العربي بالطبع لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيل معرفة مراد النبي والائمة بتتبع كلماتهم ومزاولتها اذ المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم هو معرفة مسائلها التي يتوقف الفهم عليها باي نحو حصل مع ان كثيرا من العلماء المتبعين الممارسين من العربية ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي الفوها في هذه العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ الرابع علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشرع من حدوث العالم وافتقاره الى الصانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل ولو اجماليا لا ان المحقق ان العلم بالمعارف الخمسة واليقين بها لا دخل له في حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا عالما استفرغ وسعه في الادلة على ما هو عليه واستقر رايه على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم امن وتاب وقطع بانه لم يقصر في استفراغ وسعه شيئا فيجوز العمل بما فهم ولا

ان محض التوبة والايمان لايجعل نافهمه فقيها بل كان نافهمه فقيها وكان استفراغ وسعه على
رفض صحة المبانى وهذا هو التحقيق فى رد الاحتياج الى العلم بالمعارف الخمسة لان ذلك
لا يختص بالمجتهد بل هو مشترك بين سائر المكلفين كما ذكره الشهيد الثانى فى كتاب القضا
من شرح اللمعة وغيره نعم يمكن ان يقال ان معرفته ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف ما
لا يطاق يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبين فى علم الكلام ووجه توقف الفقه عليه ان
الخطاب بالظاهر وارادة خلافه من دون البيان قبيح فيجوز العمل بالظواهر ويترتب عليه
المسألة الفقهية فاذا قلنا ان تاخير البيان عن وقت الحاجة قبيح فيترتب عليه ان المسألة
الفقهية هو ما اقتضى ظاهر اللفظ فاما لذلك هو الموقوف عليه من علم الكلام الخامس
معرفة المنطق لان استنباط المسائل من المأخذ يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق
وكون الاستدلال بالشكل الاول او القياس الاستثنائى بديهيا وتحصيل النتايج من المقدمات
غريزيا طبيعيا لا ينافى الاحتياج اليه فيما عرض الذهن مرض الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات
كما انه قد يحتاج الطبع الموزون الى استعمال العروض لنفسه ولردع غيره عن الغلط والاشتباه
وذلك غير خفى على من زاول الاستدلال فى العلوم وما يقال من ان المنطق لو كان عاصما
عن الخطاء لما اخطاء المنطقى ضعيف اذ الانسان جايز الخطاء فى كل مرحلة الا من عصمه الله
ولكنه محفوظ عن الخطاء فى الاغلب السادس معرفة اصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد
ولا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا به ولا بد ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلافات فيه
بل وكذا الكلام فى خلافيات اللغة والنحو والصرف ايض مما يتفاوت به الاحكام كالاجتهاد
فى معنى الصعيد والازار والانفحة ونحو ذلك ويكفى فى الاصول الظن فيما لم يمكن فيه
تحصيل العلم وما قيل ان مسائل الاصول مما لا بد فيه من العلم مطلقا فلا تحقيق فيه وقد
اشرنا اليه سابقا ووجه توقف الاجتهاد والفقه عليه من وجوه الاول ان مدارك
الفقه الكتاب والسنة ولا ريب انها وردا بلغة العرب اولا نعلم اتحاد عرف
الشارع واصطلاحه وعرفنا بل نعلم مخالفتهما فى كثير ونشك فى كثير ثم تحصيل العلم بالاتحاد
فى بعضها فلا كلام لنا فيما عرف مراد الشارع او اصطلاحه واما فيما لا نعلم المراد والاصطلاح

في بيان توقف الاجتهاد على اصول الفقه

او نعلم التعبير

او نعلم التعبير لكن لا نعلم عرفه بخصوصه او نشك فى التغير ونحتاج الى معرفته اذ المكالمة
كان على عرفه وعرف اهل خطابه وقد عرفت ان التحقيق ان الخطاب مخصوص بالحاضرين وشركتنا
معهم فى التكليف لا يستلزم كوننا مخاطبين فنحتاج فى ذلك الى تحصيل مراد الشارع او عرف
زمانه فتارة نتمسك بالتبادر واصالة عدم النقل فى الحقيقة فى عرفنا وفى اللغة ثم نضم اليه اصالة عدم
النقل والتعدد فيثبت عرف الشارع واخرى نتمسك باستقراء كلام الشارع وتتبع موارد
استعماله فنحكم بثبوت الحقيقة الجديدة فى كلامه ومن ذلك نحتاج الى رسم مباحث من
اصول الفقه مثل المباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهى والمشتق والعموم والخصوص
ونحوها مما يتعلق بفهم معانى الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم ايض على وجه وهو
الاعتماد على فهم العرف لا على ما استدلوا به من لزوم اللغو فى كلام الحكيم لو لم يكن فائدة
القيد بيان انتفاء الحكم عند انتفاء القيد وايض ثبت بالاجماع والاخبار ان فيهما خاصا
وعاما ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وظاهر تلك الاخبار بل صريحها
لزوم ملاحظة المذكورات وذلك يقتضى معرفة المذكورات وما يتفرع عليها وايض نعلم
بالعيان وقوع التعارض فى الاخبار بل بين الاخبار والكتاب ومع ذلك نعلم بقاء التكليف
ونعلم عدم المناص عن العمل بها فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك يتوقف على
معرفة مباحث التراجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليهما وايض لما كان استنباط الاحكام
منهما مع الاختلافات الكثيرة والاختلالات العظيمة المحتاجة الى النقد والانتخاب والتميز
بين الحق والباطل وما ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح بين الادلة المتعارضة مضافا
الى المبانى الصعبة فى شرايط الفهم وتحصيل معرفة معانيها ليس شان كل احد بل لا يمكن
منه الا لاوحدى فى كل زمان فلا بد ان يكون تكليف من ليس له هذه المرتبة الاخذ ممن له
هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث الاجتهاد والتقليد وان المجتهد من هو
والاجتهاد كيف هو وشرايطه ما هى وهل يشترط كونه حيا وعادلا او اماميا ام لا وهل
يشترط تكرار النظر فى الوقايع ام لا وهل يجب المشافهة او يكفى مع الواسطة ولا بد ان
يكون الواسطة عدلا وهل يكفى فى معرفة المجتهد الظن او يجب العلم وكيف يمكن معرفته للعامى

وكل ذلك م

وغير ذلك يعلم من علم الاصول الثاني ان من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع فلا بد من معرفتهما
ومعرفة اقسامهما ومعرفة الحجة منهما ومن غيرها وحال التعارض الواقع بين الاستصحابين ومعرفة
حال الكل من اقسامهما وكل ذلك في كتب الاصول الثالث ان من جملة الادلة العقل ولا بد
من معرفة ان اي الحكم من احكامه حجة هل هو مما يستقل به او غيره الرابع انه اذا لم يوجد دليل
في مسئلة بالخصوص ولم يستقل بحكمها العقل فهل الحكم فيه البرائة والاباحة او الحرمة او
التوقف او غير ذلك وكل ذلك يتكفل ببيانه علم الاصول الخامس انه اذا اقتضى
عموم الكتاب او السنة شيئا واقتضى العقل او عموم اخر خلافه او اتفق اجتماع العامين في
فرد كالصلوة في الدار المغصوبة حكمه ماذا وهل يجوز كون الشيء الواحد محبوبا من
جهتين ام لا ومثلها لو امر الشارع بشيء مضيقا وفعل المكلف في هذا الحين ما هو ضده
وغيره فهل يحكم بحرمة الضد وبطلانه لو كان عبادة ام لا ومثلها لو امر الشارع بشيء
فالعقل وان كان يحكم بان فعل مقدماته مما لا بد منه في تحققه لكن الشارع هل اراد
بذلك الخطاب فعل هذه المقدمات ايضا بان يكون هنا واجبات شرعيات متعددة ام
الواجب انما هو الذي ورد الخطاب به ولا يتعلق الوجوب الشرعي بمقدماته ونحو
ذلك ولا ريب ان هذه كلها من المسائل الفقهية ولا بد لها من ماخذ فلا بد من تحقيق الكلام
في اجتماع الامر والنهي وفي ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا ويقتضي وجوب
مقدماته ام لا والمتكفل بكل ذلك هو علم الاصول واورد الاخباريون على الاحتياج
الى هذا العلم شكوكا واهية لا يخفى اندفاعها على من له ادنى تامل ولكنا نذكرها ونجيب
عنها لئلا يتوهم من لم يطلع عليها ان لها حقيقة ولا يحسب لها كلام تحقيقي فمنها ان علم
الاصول قد حدث تدوينه بعد عصر الائمة وانا نقطع ان قدمائنا وحاملي اخبارنا
لم يكونوا عالمين بها وكانوا يتدينون بدين ائمتهم ويعملون باخبارهم ومع ذلك قررهم
ائمتهم على ذلك واستمر ذلك الى زمان ابن ابي عقيل وابن جنيد ثم حدث بينهم تدوين
علم الاصول والجواب عنه اما اولا فان ما ذكره من عدم علم القدماء بهذا العلم محض دعوى
وعدم الاطلاع المعترض لا يدل على العدم وعدم تدوين العلم لا يدل على عدم وجوده سا

ولعلك

ومبغوضا م / ان العام الخاص منا / والعام القطع

ايرادات الاخباريين على الاصوليين

الايراد الاول

والجواب عنه

ولعلك ما قرع سمعك ما روي ان امير المؤمنين عليه السلام امر ابا الاسود الدئلي بتدوين علم النحو وما
فهل يحسن منك ان تقول ان قبل ذلك لم يكن مسائل النحو ثابتة في نفس الامر فما اخذ منه ايضا كان ما لا يقول
يحصل لمن تتبع الاخبار العلم بوجود ذلك في الصدر الاول فان تعارض الادلة وما لا نص فيه
والقياس والاستصحاب والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه
وجواز الرواية بالمعنى والافتاء والتقليد وغير ذلك يستفاد من الاخبار وجودها في الجملة وكثير
من المباحث لم يكونوا محتاجين اليها لعدم تغير العرف كمعرفة مباحث الحقيقة الشرعية و
الاوامر والنواهي وامثال ذلك وعدم احتياجهم الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم
احتياجنا كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار اشارة الى كثير منها ايضا مثل ما ورد في
الروايات ان الراوي سال الامام عليه السلام ان الله تعالى قال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة
ولم يقل افعلوا فما وجه الوجوب وقرر الامام على معتقده مع انه كان من اهل اللسان ايضا
واجابه عليه السلام من باب القلب نعم قال في سعي الصفا والمروة ايضا فلا جناح عليه ان يطوف بهما
مع وجوبه يعني ان الوجوب مستفاد من دليل اخر ومثل ما ورد في مفهوم الشرط في حكاية
قول ابرهيم عليه السلام بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون ان الامام قال ما كذب
ابرهيم عليه السلام فانه قال بل فعله كبيرهم هذا ان كانوا ينطقون وكذا في بعض الاخبار دلالة على
ان النهي يدل على التحريم ام لا وحكاية مخاصمة ابن الزبعري مع رسول الله صلى الله عليه وآله معروف
واما مثل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه ايضا
يظهر من الاخبار بل ادعى جماعة من قدماء اصحابنا اجماع الامامية على حرمة العمل به بل ادعى
بعضهم استحالته عقلا وليس معنى الاجماع الا اتفاق الامامية الكاشف عن راي رئيسهم و
كذا في ان الامر والنهي هل يجتمعان ام لا لا نم كونه من المحدثات بل كان مشهورا بين القدماء
ويظهر من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني في الكافي في كتاب الطلاق ان
طريقة الامامية كانت القول بالاجماع وصحة الصلوة في الدار الغصبية كما اشار اليه
مه المجلسي ره ايضا في البحار وكذا كل مسئلة ادعى اجماع الامامية عليه مثل مسئلة دلالة
الامر على الوجوب والفور ونحو ذلك يكشف عن وجود القول بهذه المسائل عند القدما

حكم م

قال م

النزاع م

بالاجماع

وايضا لا يحسن لعاقل اذا دار الامر بين النفي والاثبات وتردد مذهب القدماء بين احدهما ان
يقول لم يكونوا قائلين باحد الطرفين مثلا اذا املنا للجاهل كان اصحاب الائمة قائلين
بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشيء منها فهذا سقط من الكلام
وان قلت كانوا قائلين بدلالته على الوجوب فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا قائلين بعدم
الدلالة فهو ايضا مسئلة اصولية اذ الاصوليون مختلفون في المسائل وقائل بكل من الطرفين
قائل مع ان ما بلغنا من الاخبار ليس الا قليل مما رواه اصحابنا ولعله كان فيما لم يبلغنا ما
يدل عليها ذهب بالحوادث كثير من الاخبار او بسبب انهم لم يعتنوا بها بسبب كمال وضوحها مع ان
الحكمة قد كان تقتضي القاء العلوم بالتدريج كما هو الدأب والديدن في الفروع اذ لم
يجر عادة الله بامكان تعليم العلوم الغير المتناهية دفعة وكذا تعلمها فقد يتفاوت احوال
الازمنة بل الاشخاص في زمانين فمتى اقتضت المصلحة يظهرون ما لم يظهروا في الان الاول
وقد تقتضي المصلحة ذكر بعض دون بعض وكذا قد تقتضي المصلحة في البعض الذي ذكروه
ان يجملوه اولا ثم يفصلوه وقد تقتضي الاجمال لوضوح التفصيل على افهامهم لامكان
تحصيله من الاجمال بل هذا هو الطريقة في اصول الدين ايضا فان النبي ص كان يكتفي من
الاعرابي باظهار الشهادتين مع ان الاسلام امور كثيرة فما اجمالها فالشهادة بالتوحيد
لا يتم الا بتنزيه الله تعالى عن الشريك والنظير والجسمية والمكان وما يستلزمان وكونه مستجمعا
للصفات الكمالية بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وحلول الاعراض فيه وغير ذلك
وعدم صدور القبيح واللغو عنه ونحو ذلك وكذا الشهادة بالرسول يتضمن امورا
كثيرا من صفات النبي ص وعصمته وصدقه وحقية ما اخبر به واخبر به وما قد يوصي به لما
بعده من امر الخلافة وغيره ولا ريب ان هذه كلها لا يحصل لكل من المكلفين في الان الاول
فلا مانع من اقتضاء المصلحة تاخير الاظهار للصدر الاول في كثير من المسائل لانهم كانوا في فهم
ما يحتاجون اليه مستغنين عن التعلم وفيما لا يحتاجون اليه لم يقتض المصلحة تفصيله ثم
ان تزايد مسائل الاصول في الكتب المدونة بعد اثبات حجية مجملاتها وثبوت اشارة المعصوم
اليها مجملا ليس ببدع مما جرى به عادة الله في سائر العلوم حيث يتزايد يوما فيوما بحسب تفطن

المدققين

المدققين ووضوح الغوامض بسبب اختلاف الاحوال واكثرها وضوحا في هذا المعنى هو مسائل
الفقه اذ الاحكام المتلقاة من الشرع المتداولة في ايام حاملي الاخبار والسنتهم ومحاوراتهم
الا قليل مما فرع عليها الفقهاء وفرّدوه في كتبهم فقد ترى كثيرا من فنون الفقه ليس فيه
الا قليل من الاخبار مع وفور مسائلها المتفرعة عليها بعد تدقيق النظر فقد ترى كتاب
الاقرار من ابواب الفقه مشتملا على مسائل كثيرة والاصل فيها هو قولهم ع اقرار العقلاء على
انفسهم جائز وكتاب القسمة كذلك يتفرع مسائلها على حديث لا ضرر ولا ضرار وكذلك كتاب
القضاء اكثر مسائلها يتشعب من قولهم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهكذا
فلا غرو ان يتفرع على استحالة القبيح على الله امتناع اجتماع الامر والنهي على القول به
وكذا وجوب المقدمة على القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق
او خروج الواجب عن وجوبه لولاه وكذا اغصون ما يتشعب من هذه الفروع المذكورة في
كتب الاصول والحاصل انا نقول مثلا ان من فعل الصلوة في الدار الغصبية يحتاج الى
معرفة ان صلوته صحيحة ام باطلة وعموما ان الامر بالصلوة يقتضي الصحة وعموم ان
النهي عن الغصب يقتضي التحريم فهل التحريم مقتض للبطلان او موافقة الامر مقتضي للصحة
فوقع التعارض بين مقتضى الدليلين فمن لم يبن اساسه على احد الطرفين لم يمكن له معرفة
الحكم الشرعي وهكذا من وجب عليه اداء الدين مع المطالبة وضيق الوقت وصلى في سعة
الوقت فهل يصح صلوته ام لا فهل فمن لم يحقق ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص
ام لا وهل النهي يقتضي الفساد ام لا لا يمكنه معرفة الحكم وهكذا واعترض بعض الافاضل
ان المسئلة اما يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والوقف من جهة الافتاء كالصلوة في الدار
المغصوبة مثلا عند تمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها ويقول
للمستفتي لا تصل لان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم غير منصوص عليه فالعمل بالاحتياط
ولا نضرنا وايانا الجهل بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند فرض
خروجه عن الاحكام الثلثة الباقية وفقد النص الذي يدل على احدهما فهل يعمل بالعمومات
المطلقة عملا بقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او بقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو

لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او كان وجاز فعله لا من حيث هو كذا ويترك عملا بقوله ع
وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات او بقوله ع الوقوف عند الشبهة
خير من الاقتحام في الهلكة وترك مثل هذا الفعل وقوف كما ان عدم الافتاء وقوف وبالجملة
فنحن بتركاتنا ثم ساغ لا نحتاج الى القواعد الظنية المذكورة قول لا يخفى ما في هذا الكلام وجها به
من عدم الارتباط بالماخذ وقامته فان الصلوة في الدار الغصبية مما لا اشكال
في حرمته حتى نحتاج الى الاحتياط بل حرمته اجماعية انما الكلام في الصحة والبطلان وما
ذكره من الاحتياط لا مدخل له فيما نحن فيه فان الكلام ح انما هو في وجوب الاعادة او القضاء
والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط في القضاء او الاعادة مثلا فنقول ح اذا كان الاحتياط
مندوبا فللمكلف ان يتركه ولا اعتراض عليه ولا تكليف مع الجهل للزوم التكليف بالمحال
فان قلت بعد ثبوت التحريم فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف صار بنفسه سببا له قلت
ما نقول اذا تاب ورجع واراد التخلص والقدر المسلم من جواز ما ذكرت انما هو من قبل
التوبة فلا بد اما من القول بوجوب الاحتياط او الرجوع الى البرائة الاصلية او الى المسئلة
الاصولية والاول مع انه ضعيف كما حققناه لا نقول به والثاني رجوع الى ان النهي لا يدل
على الفساد ليثبت كونه مما لا نص فيه ليجري فيه الاصل وهو اختيار لاحد شقي المسئلة
الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل البرائة او الاحتياط او التحريم مستفاد من
اخبار الاحاد ومن اين جاز لك العمل بخبر الواحد ليس جواز العمل بخبر الواحد ايضا مسئلة اصولية تأمله
فمن جوز لك العمل به فان قلت ثبت بالاجماع بل الاجماع على خلافه متحقق من قدماء الاصحاب وقد
حققنا في محله انه لا دليل عليه الا كونه ظنا اجتهاديا سلمنا لكن من اين ترجح احد هذه الاخبار
والجمع وعلاج التعارض ايضا من المسائل الاصولية المبنية على الظن ثم ان قلت بالتخيير بين
مقتضيات تلك الاخبار اي الاحتياط والبرائة الاصلية والتوقف قلت من اين ثبت لك جواز
التخيير فان ذاجعته الى الاصول او خبر الواحد فرجع المحذور ومع ان تلك الاخبار المذكورة
لا تدل الا على الاستحباب ثم من العجائب ان هذا الفاضل قال بجواز اجتماع الامر والنهي
في مبحثه ثم ذكر مثل هذا الكلام في هذا المقام وايضا نقول ان اصل البرائة والاحتياط

والوقف

والوقف ايضا من المسائل الاصولية وان جعلت المناص لك ان هذه مستفادة من الادلة القطعية
وما ذكره الاصوليون في عدم جواز اجتماع الامر والنهي وجوازه ودلالة الامر بالشيء على
بطلان ضده وعد منها من القواعد الظنية كما يظهر من اخر كلامك فنقول اولا من اين
يثبت لك القطع في تلك المسائل مع كون اخبارها ظنية وكذا علاج تعارضها وثانيا ان
كل واحد من الطرفين يدعي القطع في المسئلة الاصولية مثلا المعتزلة واكثر الامامية يقولون
باستحالة اجتماع الامر والنهي لاستلزامه التكليف بالمحال او التكليف المحال ويدعون
القطع بعدم الاستحالة وقد حققنا في المباحث السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل ونحن القوم ايضا يدعون القطع
في نفس المكلف اذا لم يقصر وان لم يطابق الواقع مع انك تعترف بان العقل يستقل بالحكم
في بعض الاشياء كحسن الصدق النافع والاحسان وقبح الكذب الضار والعدوان وكون
الشيء مما يستقل به الحكم العقل ايضا من المسائل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكون حكم منه والاخر
بخلافه ولا ريب ان كل واحد مكلف بما يفهمه وقد مر في الكلام على الاجتهاد في اصول الدين
ما يرشدك الى ما ذكرنا فيتم ذلك ظنا وما استفدته من الاخبار الاحتياط والتوقف
قطعا من اي جهة وما وجهه مع انا قد حققنا انه لا مناص عن العمل بالظن وان ظن المجتهد
مما لا مناص عن العمل به وبيّنا ذلك في مباحث الاخبار الاحاد بما لا مزيد عليه وستنبيه ايضا
ان شاء الله تعالى ومنها ان البداهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم العلوم الايراد الثاني
العربية فهو ممن يفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه بوجوب التقليد المنهي عنه بمجرد جهله
بمسائل الاصول مما لا دليل عليه بل لا عذر له في التقليد وليس مثله مع التقليد الا مثل شخص
حكمه ملك على ناحية وعهد اليه انه متى اخبره ثقة بان الملك امرك بكذا او نهاك عن
كذا فعليك بالطاعة والعمل بالامر والنهي وبين له المخلص عند تعارض الاخبار فهو يترك
العمل بما سمع من الاوامر والنواهي من الثقاة معللا بجهله بمسائل الاصول والمنطق فان والجواب عنه
استحقاقه للذم ح مما لا ريب فيه اقول دعوى بداهة وجوب العمل بالاوامر والنواهي علينا
مع عدم تجويزهم العمل بظواهر الكتاب والنزاع العظيم بين العلماء في حجية اخبار الاحاد
ودعوى جماعة من الفحول الاجماع على عدم الجواز غريب وما ذكره انما يتم لو ثبت كوننا

ورد في الاخبار امر الشارع لا غيره ومتوجها الينا لا الحاضرين وغاية ما يمكن دعوى الظن
بكونه ما امره الشارع وستعلم ضعف ما يدعونه من قطعية اخبارنا بما لا مزيد عليه مع ان من يفهم
العربي انما يفهم من هذه الاخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه لا ما يفهمه المخاطبون بتلك
الخطابات وانما الحجة هو ما اراده المعصوم ع وفهم منهم المخاطبون الذين وافق اصطلاحهم
له وفهم مرادهم لا يتم الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث الحقايق الشرعية والنقل
والاستصحاب والاصل والبحث والفحص عن المخصص وغير ذلك من القواعد الاصولية ومما
ذكر يعلم الجواب عن المثل الذي ذكره فانه قياس مع الفارق لان زمان الملك ومن حكمه
واحد ولسانهما متحد ومع مخالفتهما فالمترجم والمعرف كاف فقد لا يحتاج الى مسئلة اخرى
غير ما بيد من القواعد التي ينبغي تحاورهما عليها وان لم يدوناها على التفصيل ولم يضبطاها المتعارفة
على الانفراد مع ان لنا ان نمشي ممشاك في انكار ما هو الحق الحقيق بالقبول ونقلب عليك
ونقول من اين يجوز للحاكم ان يعمل بما عهد اليه مع احتمال نسخه بعد ذلك او تخصيصه او
ان مراده هل الثقة الناقل الاخر او من هو ثقة عند الملك او من هو ثقة عند الحاكم فيجب
عليه الفحص عن ذلك واين الامر الذي نقله الثقة هل هو على حقيقته ام لا وانه اذا نقله
الثقة بعد نقله النهي في طي كلامه في هذا المرام ان ذلك الامر هل هو للوجوب او للرخصة
وكذا النهي بعد الامر وغير ذلك من القواعد فاذا لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد كيف
يمكنه العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم بسبب اتحاد الاصطلاح ومقارنة العهد
وملاحظة القراين يفهم ذلك بدون الاحتياج الى هذه القواعد قلت فاين مثل هذه فيما
نحن فيه وكذا يظهر الجواب بما ذكر عن قوله وبين له المخلص عند تعارض الاخبار فان بيان
المخلص لنا ان كان من القواعد الاصولية فيضرك وان كان من الاخبار فنقول ما ورد في الاخبار
من هذا القبيل متعارض غاية التعارض والرجوع في علاج تعارضها الى نفس تلك الاخبار
دور وسيجيء الكلام فيه ومنها ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة الايراد الثالث وجوابه
المخالفة وفيه ان تفرق الاقوال وتخالف الادلة ان كان موجبا لبطلان العلم فلا
يبقى في الدنيا علم كان له اصل سيما علم الفقه الذي هو اساس الشريعة مع انا لو سلمنا ان

مقتضى قواعدكم

مقتضى قواعدكم التخيير بين الاخبار واختلاف فهمكم انما هو من جهة رخصة الشارع والائمة
عما يرد على ذلك فما تقولون فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف افهامكم في الجمع بين
الاخبار وفي فهم معانيها فهل العمل على ذلك مقتضى قاعدة اصولية او ورد النص بذلك
فان قلتم انه مقتضى ما دل عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق الا لو لم نعمل على ما نفهمه
اجماع م قلنا نظير ما قلتم في الانكار على العمل بقاعدة الامر والنهي فهلا ترجعون في مثل ذلك الى
فهمكم م اصل البراءة او الحظر او التوقف ونحوها ومن اين ثبت لكم ان هذا حجة عليكم في صورة
الاختلاف وبالجملة هذه الشكوك الواهية عمدة شكوكهم ومنها تعرف حال ما لم نذكره السابع
العلم بتفسير الايات الواردة في الاحكام ومواقعها من القرآن اثلاثا او الكتب الاستدلالية
بحيث يتمكن منها حين يريد وهي خمسمائة اية عندهم وبعض الروايات التي تدل على تقسيم ايات
اثلاثا م القرآن الى السنن والفرائض وصفة اهل البيت واعدائهم او ارباعا فيهم ع وفي عدوهم
وفي السنن والامثال وفي الفرائض والاحكام ونحو ذلك فهو ليست على ظاهرها كما لا يخفى
ولعل المراد تقسيم مجموع القرآن من الظهور والبطون والا فلا يستفاد من ظاهرها الا من
المقدار المتقدم وقد مر الكلام على حجية ظواهر القرآن من الاخباريين والجواب عنهم فراجع
الثامن العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حفظها او كان عنده من الاصول المصححة
ما يرجع اليها عند الاحتياج وعرف مواقع ابوابها وقد اشرنا الى مقدار الحاجة في باب احتياج
العمل بالعام الى الفحص عن المخصص ووجه الاحتياج ظاهر التاسع العلم باحوال الرواة
من التعديل والجرح ولو بالرجوع الى كتب الرجال ووجه الاحتياج ان العمل بالاخبار مشروط
بوثوق الرجال والاعتماد عليهم اذا بنينا اثبات حجية خبر الواحد على الادلة الخاصة
كما اشرنا اليه في بيان شروط العمل به وان مراتب الظنون تختلف باختلاف احوال رجال
السند اذا بنيناه على الدليل الخامس من جهة انه ظن وبملاحظة ذلك يتفاوت حال الاخبار
مثلا م ويتميز الراجح عن المرجوح اذ لا ريب ان كون الرجل ثقة مما لا يوجب الظن بصدق خبره وذلك
لا ينافي امكان حصول الظن بامور اخر فان التحقيق ان جواز العمل باخبار الاحاد لا يختص
في خبر الصحيح بل ولا الموثق والحسن ايضا بل وكثيرا ما يعمل بما هو ضعيف في مصطلحهم لاعتضاد

الجزم بما يوجب قوته وقد اشرنا الى ذلك فى مباحث اخبار الاحاد مع ان ما ورد فى الاخبار من وجوه الترجيح بين الاخبار مثل قوله ع الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما وقوله خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما فى نفسك وقد اورد هنا شكوك الاول ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادى وهو ان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن المعصوم فلا يحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظ واما الصغرى فلاحتفافها بقراين مفيدة للقطع اقول دعوى قطعية اخبارنا سيما فى امثال زماننا من اغرب الدعاوى وستعرف حال ما يتمسك به فى ذلك ثم ان المراد بمعرفة علم الرجال هو معرفة حال الرواة لا خصوص قراءة الكتب المعهودة فلو فرض امكان المعرفة بحالها بدون هذه الكتب يكفينا اذا عرفت فنقول الروايات الواردة فى اعتبار الاعدل والافقه والاصدق ونحو ذلك لا ريب انها فى كتب اصحابنا المعتبرة المتداولة فان قلت انها قطعية فيثبت الاحتياج الى معرفة حال الرواة وهو المطلوب وان قلت انها ليست بقطعية فهو مناقض لما ثبت عليه الدليل من انّ وجه عدم الاحتياج هو قطعية الاخبار فان قلت انا لا ندّعى الا قطعيتها فى الجملة لا قطعية جميع ما فيها قلت جهالة المقطوع به ينفى فائدة القطعية وانّى لك بتعيين ما هو قطعى ومن اين لك ان مقبولة عمر بن حنظلة وما فى معناها مما يشتمل على اعتبار الاعدل والافقه والاصدق ليست من القطعيات وغيرها منها مع ان تفسير علاج الامام فى هذا الحديث لتعارض الاخبار يدل على كون تلك الاخبار التى سئل الراوى عن حالها ظنية لا قطعية فانه لا معنى لعلاج تعارض القطعيات بملاحظة السند وعدالة الراوى لانه لا يجوز صدور المتناقضين من المعصوم الا من باب التقية وحكم الرجوع الى مخالفة العامة مع انه مذكور فى تلك الروايات مع الاعدلية والافقهية لا معنى لمعرفة موافقة العامة ومخالفتهم بملاحظة اعدلية الراوى وعدمها فظهر ان ما ذكر فى العلاج انما هو فى الاخبار الظنية وانهم كانوا يعملون بالاخبار الظنية ومعالجة متعارضاتها بما ذكره مع ان فى اخبار تلك الكتب ما يدل على ان الكذابة والغلاة قد لعبت ايديهم بكتب اصحابنا وانهم لعنهم الله كانوا يدسون فى كتبهم فان كان تلك الكتب قطعية الصدور فهذه الروايات مندرجة فيها والا فهو المطلوب

فاذن

فيما افرد من الاخبار بعض الشكوك

٢ هذا م

٢ الى معرفة العدالة والاعدلية ونحوها قطعا سواء كان ذلك من كتاب الكشى والنجاشى او من غير ذلك فثبت الاحتياج

م

ثم انه ذكر من جملة القراين التى توجب القطع على زعمه منها ان كثيرا ما نقطع بالقراين الحالية او المقالية بان الراوى كان ثقة فى الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بيّنا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافرة فى احاديث كتب اصحابنا اقول ظاهر هذا الكلام قاعدة استنبطها هذا المدعى من روايات امثال هذا الراوى يعنى انه عرف من جزمه فى نقل الرواية واحتياطه مثل ترديده بين اللفظين المحتملين ومثل قوله فى الموضع الذى يشك اظن انه قال كذا او لا احسبه الا قال كذا وهكذا وامثال ذلك ان هذا الرجل ثقة فى الرواية ولا يرض بالافتراء بامامه وليت شعرى هل هذا الى معرفة هذا الرجل فى هذه المرتبة حتى يحكم بقطعية خبره ايتما روى فاول ما فيما ذكره انه رجوع الى الاحتياج الى معرفة علم الرجال اذ قد عرفت ان مرادنا بمعرفة الرجال ليس خصوص معرفتهم من كتاب خاص ويرد عليه ثانيا ان المعرفة بان الرجل ثقة ولا يرضى بالافتراء بامامه كيف يحصل القطع به بملاحظة رواياته التى لا يعلم انها منه وهذا انما يتم بعد قطعية الانتساب اليه حتى يستنبط منها انه بهذه المثابة وعلى فرض كون اصله متواترا عند مثل الصدوق كيف يحصل العلم بان الصدوق نقل هذه الرواية من ذلك الاصل اذ لعله نقله عن معنى من غير اصله والامتزاج وعدم التعيين واحتمال المزج ينافى القطعية وثالثا ان كون الرجل ثقة فى النقل مجتنبا عن الافتراء بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد الافتراء والكذب وهو لا ينافى السهو والغفلة والخطاء سيما مع تجويزهم النقل بالمعنى ورابعا ان هذه الاصول لو سلم كونها متواترة عند الصدوق فلم يثبت تواترها عندنا واحتمال السهو والخطاء والغفلة عن الصدوق وغيره وخامسا حصول العلم من مثل هذه القرينة ثم اذ كثيرا ما يدلس المرائى من لترويج الباطل ويراءى من نفسه الزهد والورع لتغرير الناس ونفى هذا الاحتمال الى حد يحصل القطع بعدمه سيما الاشخاص النائى زماننا فى غاية البعد لا يمكن حصوله للشخص فيه الحاضر الممارس للرجل كيف يحصل القطع بسبب ملاحظة هذه القرينة بمعونة اخبار الاحاد المشتملة على ذلك بعد الف واثنين سيما مع ادعاء وفوره سيما من الفساق والمخالفين وسادسا ان غاية ما ذكرت ان هذا الراوى لا يروى الا ما يقطع بروايته

٢ هذا الامر فى حال الراوى وهل هذا الا العلم بحال الرجال ولا ريب ان هذا المدعى يحتاج فى دعوى قطعية الرواية

م

٢ مع معنا م

٢ مثله م

٢ غاء م

من المعصوم ع وليس كل ما قطع موافقا للواقع اذ قد يكون قطعه من باب الجهل المركب من دون
تقصير منه وثانيا ان هذا الحال حال الراوي الاصل وغاية ما يثبته المدعي ان ذلك الراوي
لا يروي الا ما يقطع به واما حال الواسطة بينه وبيننا فلا يعلم من ذلك والقول بان المراد
بيان صاحب الاصل فلا يضر جهالة الواسطة مع تواتر الاصل عنه قد عرفت بطلانه والجواب عنه
وحاصله ان قطعية الاصل عند الصدوق مثلا لا ينفعنا ولا يفيدنا الا الظن بالصدق
المجرد للنمن الابحاث الكثيرة التي ترد عليه لا نطيل الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل
قد يوجه المقام بانه يحصل العلم العادي من القرينة التي ذكرها المعترض لصدق صاحب
الاصل وكذا في اسناد الصدوق اليه وهو غريب واعلم ان بعض الاخباريين وجه قولهم
بقطعية الاخبار ودعوى حصول العلم بصحة الاسانيد وصدوره عن المعصوم او بصدق مثل
ما فيها اسند الى صاحب الاصل ان المراد بالعلم هو ما يطمئن به النفس ويقتضي العادة بصدقه
وهذا هو العلم العادي وهو يحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وغير الثقة اذا
علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام
عند الرعية وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد وبالكتابة على يد الشخص
الواحد ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي العلم بجودة
ذيل الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجأة ومن تتبع كلام العرب يظهر عليه ان اطلاق العلم
على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمينان يجوز العمل به فان شئت فسمه
علما وان شئت فسمه ظنا فالنزاع لفظي بين الاخباريين والمجتهدين اقول ومنه نظر
يتوقف بيانه على بيان معنى العلم العادي فاعلم انهم بعد ما عرفوا العلم بانه تميز لا يحتمل
النقيض اوردوا عليه بالعلوم العادية كعلمنا ان الجبل الغائب عنا لم يصر ذهبا بعد
لحظة ولا الاواني الموضوعة في البيت التي غبنا عنها بعد ساعة علماء غارفين بالعلوم
الدقيقة بانها لم يحتمل النقيض فانه كما وقع انقلاب العصا حية وصيرورة الميت حيا لذلك
جرت العادة بعدمها ولا يحتمل نقيض ذلك العلم في زمان النبي ص هو صاحب هاتين المعجزتين
وقد انخرقت تلك العادة فقد يمكن مثل ذلك في الجبل الذي غبنا عنه والاواني التي حفظ

بذلك م

في توجيه بعض الاخباريين

مع ان

والايراد عليه

في تحقيق معنى العلم العادي

عنا بكرامة

عنا بكرامة بعض الاولياء لله فكيف ينكر احتمال النقيض في مثل ذلك بل ذلك انما هو ظن متاخم
للعلم يشبه بالعلم كما ذكره بعض الحكماء في الحدسيات والتجربيات فلا يصح القول بحصول الجزم
مع احتمال النقيض وهذا النقض منقول عن العلامة في نهاية واجيب عنه بان احتمال التجويز
لا ينافي الجزم فان التجويز الحاصل في العلوم العادية انما هو بالنظر الى الامكان الذاتي
لعموم قدرة الله تع وقابلية المادة واما بالنظر الى مجرى عادة الله فلا يحتمل النقيض
ولا يجوز التبدل وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقق البهائي ان كون الجبل حجرا مثلا
لا يحتمل نقيضه حال العلم بانه حجر سواء كان في شيء من الاوقات او دائما والحاصل ان دوام
ذاك العادة يقتضي انتفاء النقيض فلا احتمال للنقيض وذلك لا ينافي امكان تبدل
الحجر ذهبا بالذات ومن حيث القابلية وعموم قدرة الله فقولنا لا يحتمل النقيض بمعنى
ان النقيض ممتنع ولو بالغير وهو لا ينافي امكان الذاتي فالجبل حين علمنا بانه حجر ذاته
لا ينافي الذهبية لكن العادة ينافيها وكذا الكلام في المحسوسات فان العلم بان العالم
مضيء في النهار لا ينافي الاحتمال العقلي وهو ان يكون الباصرة مؤفة في نفس الامر
واشتبه عليه الامر لان ذلك امر ممكن والجواب عنه بمثل ما مر اقول ومن البعيد غاية
البعد تنزيل كلام العلامة على ما ذكره من منافاة حصول الجزم بشيء مع امكان خلافه بالنظر
الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم تختلف باختلاف متعلقاتها فالعلم بان الكل اعظم من
الجزء وان النقيضين لا يجتمعان مما يحصل به الجزم ولا يمكن خلافه في نفس الامر ولا يمكن
لا في حال علمنا بذلك واعتقادنا به وتفطننا له ولا في غيره بخلاف عدم انقلاب الحجر
ذهبا وكون العالم مضيئا فانه وان كان يستحيل خلافه في نظرنا وفي نفس الامر معا في
آن حصول العلم وقت المشاهدة لكن لا يلزم منه بالنظر الى ذاته لو فرض خلافه يعني في وقت
اخر بل المراد ان مراد الناقض ان قولك في تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال عند
العالم لا في نفس الامر واذا كان كذلك فقد لا يحتمل العالم النقيض لغفلته لسبب مجرى
عادة الله وعدم تفطنه لمقدار جريان العادة فهو غافل عن ملاحظة سبب حصول
العلم ولو تنبه باحتمال الخلاف وان العادة لم يثبت عدم انخرامها في مثل ذلك

الى هذا القدر فيحصل عنده الاحتمال وينتفى الجزم فان من كان له بستان ذات حيطان و
اشجار وانهار يتردد اليه فى كل يوم فهو فى كل ليلة جازم قاطع بوجود البستان كما كان
ولو اتفق فى بعض الليالى ان بعض اعدائه خرّب هذا البستان وقلع اشجاره وطمّ انهاره
وزرع فى موضعه كل ذلك فى ليلة واحدة لما كان له من كثرة القوة والخدم والحشم ما
تمكن به من ذلك فى ليلة فهو فى الصبح جازم قاطع بوجود البستان كما كان فاذا جاءه لم يجد
هناك شيئا الا زرعا جديدا او قد وقع مثل ذلك فى قرب زماننا كما سمعناه وانما ذا اتى
فى الصبح عن العلم بوجود بستانه يتعجب عن السؤال ولكن ان نبهته وقلت فلا يمكن ان عدوّك
المسلط القوى الفلانى خرّب بستانك فى الليلة وجاءها فاعاصيصها فيحصل له الاحتمال
عند ذلك ويتردد ويزول عنه الجزم فالعلم العادى هو ما يحصل بسبب العادة اليقين باستصحاب
الحال السابق بمقدار ما يحصل له بعد التامل والتفطن لاحتمالات وبينها المخبر بعين
معلوم ويتفاوت مقدار زمان الاستصحاب بتفاوت الموارد والمقامات والاوقات و
هذا لا يحتمل النقيض ابدا واحتمال النقيض فى غير زمان العلم لا يصير نقضا على عدم احتماله
فان العلم نعم يمكن النقض بالجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال المذكور بسبب الغفلة عما
امتنا مقدار العادة وذلك هو الغالب الوقوع فى العرف والعادة والملازم للعلم عليه
شايع وهذا قابل لاحتمال النقيض بالنظر الى العالم ايض لكن بالنسبة الى حالتى التفطن
وعدم التفطن فلا احتمال عنده فى ادنى النظر ومع الغفلة على وجه من الوجوه ويحتمل
النقيض عنده بعد التفطن فى الوقت الذى كان فيه جازما ايض والجواب عن هذا النقض
اما بان المراد ما لا يحتمل النقيض فى نفسه فى نفس الامر وان كان لسبب العادة فيخص باليقين
المصطلح او بان المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض عند العالم فهو علم ما دام كالاعلم
فالكلام هنا يقع فى موضعين احدهما ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة ومن الملازمة
الحقيقية او المجازية والثانى انه حجة ام لا والاظهر فى الموضعين اما الاول فلما يستفاد
من تتبع كلام العرب واما الثانى فللزوم التكليف بما لا يطاق اولا وللما يستفاد من
تتبع طريقة الشرع وسلوكه مع الرعية وللزوم العسر والحرج ثانيا فالذى يقع فيما نحن فيه
ان القطع

انا القطع الذى يدعونه فى الاخبار وان تلك الاصول كانت قطعية وان حكم الصدوق بصحته
مما يوجب القطع بالصحة هل هو من قبيل ذلك الجزم الذى يمكن ردعه بالتنبيه والتشكيك اولا
بل هو ظن واما دعوى كونه يقينا مصطلحا فهو مما لا يحسن دعواه من عالم منصف والتحقيق
ان دعوى مثل هذا الجزم من جزم الثقة الشاهد الحاضر مما لا يمكن انكاره قبل التنبيه
على الغفلة عن احتمال السهو والنسيان واما دعويه فى حق اخبار كتبنا بعد تمادى الايام
المتطاولة وشيوع النواسخ ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات والاشتباهات واحتمال
اختلاط تلك الاخبار فى الكتب وتداخل الاصول المعتمدة بغيرها وادخال الضعاف التصانيف
المتاخرة الاخبار المنعنعة عن المشايخ مضافا الى تلك الاصول فيها مع ما يتطرق من احتمال
الاشتباه فى شان صاحب التصانيف المتاخرة ايض ففى غاية البعد والحاصل ان دعوى الجزم
بان كل حديث فى الفقيه والكافى انما هو من المعصوم لا غير فى غاية البعد فضلا عن التهذيب
والاستبصار والحاصل ان ما يحصل للفقيه اما ظن واما جزم فى بادى النظر ويتزلزل بالتنبيه
والتفطن لاحتمال الغفلة والنسيان والسهو واما جزم يحصل بعد التفطن والتنبيه للاخبار
ايض سواء طابق الواقع ام لا ومنها تعاضد بعض الاخبار ببعض وفيه ان التعاضد ان كان
على حد التواتر فلا اشكال فى افادة القطع ولكن من اين يكون ذلك وانى الا فى غاية الندرة
ولا كلام فيه ولا يحتاج مثله الى معرفة السند ومنها نقل الثقة العالم الورع فى كتابه الذى
الفه لهداية الناس ولان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او روايته مع تمكنه من استعلام
حال ذلك الاصل او تلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم ومن ان الظاهر ان ادما
ذكره من جملة كتبنا هو كتاب من لا يحضره الفقيه وفيه اولا كون الصدوق ثقة وورعا لا
يوجب عصمتنا عن السهو والخطاء والغفلة وثانيا ان التاليف من جهة الهداية والارشاد
لا يوجب الرواية قطعية الصدور وانما يتم ذلك لو لم نقل بحجية اخبار الاحاد وهو اول
الكلام بل المستفاد من سير الائمة وطريقتهم بجوزه كما اشرنا اليه فى محله وثالثا انه لا ريب
ولا شك فى ثقة اكثر علمائنا المتاخرين مع انهم كانوا يعملون بالظنون حتى ان مثل الشهيد
الاول الذى لا يوصف بكيت وكيت كان يجوز العمل بالشهرة الخالية عن الجزاء مع ذلك

بديهية ممنوعة

القائل كتب لهداية الناس وثالثا انا لا نم تمكن الصدوق من استعلام حال الاصل على سبيل
القطع وكذا من اخذ الحكم عنهم ع ولو سلم امكان حصول القطع لبعض الاخبار او بعض الاحكام
فلا يوجب ذلك الاقتصار على ذلك الا مع اثبات حرمة العمل بظنيها فاعتبر وهو اول الكلام
وخامسا ان الاعتماد على نقل الثقة العارف بما هو معنى الاحتياج الى معرفة علم الرجال
فان ما ذكره لا يتم الا بمعرفة كون الرجل ثقة والمعرفة بحال الرجال لم تثبت بالضرورة و
لم تثبت بالنظر ودعوى كون هذا لجميع ارباب الكتب المؤلفة للارشاد وسادسا
ان كون الاصل معتمدا لا يوجب قطعية جميع اخباره سيما مع قوله في اول الفقيه لم اقصد
قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووا ولا يحصل القطع لنا بان الصدوق رحمه الله انما ذكر
قطعيا سلمنا لكنه ذكر القطعي عنده واني لنا بانه قطعي في نفس الامر وايضا كون الاصل معتمدا
من المسائل المختلف فيها وكونه معتمدا عند الصدوق لا يفيد القطع بكونه معتمدا في نفس
يعلم الامر وتحقق كونه معتمدا او غير معتمد ايضا من علم الرجال ومنها ان يكون رواية واحد ممن
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيه اولا ان معرفة هؤلاء لا يحصل الا بعلم الرجال
وثانيا ان هذا الوجه يدل على عدم قطعية الاخبار اذ الاجماع على تصحيح ما يصح عنهم عن هؤلاء
يشعر بان هؤلاء غيرهم لا يحكم بصحة رواياتهم ولا ريب ان الاصول التي جعلها المشكك من الاصول
هؤلاء المعتمدة كثيرا ما يكون من غير هؤلاء وهم الاكثرون وثالثا ان دلالة تصحيح ما يصح عنهم
على القطعية ممنوعة كما ان الصحة عند المتاخرين لا يدل على القطعية وما اشتهر بينهم ان مرام
القدماء من صحة الحديث ما صح اتصاله بالمعصوم ع ثم يفسرون ذلك بحصول القطع بذلك
من جهة التواتر ومن جهة احتفافه بقرائن توجب ذلك ثم يفسرون القرائن بما لا يوجب القطع
مثل موافقة ظاهر الكتاب والسنة ونحو ذلك فلاحظ اول الاستبصار وغيره ورابعا ان
الواحد ذلك ليس بالاجماع المصطلح حتى يكون حجة خصوصا عند المشكك سلمنا لكنه منقول بخبر
وهو لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه وقع الاختلاف في هؤلاء ايضا فان بعضهم ذكر مكان ابي بصير الاسدي
ليث المرادي وبعضهم مكان الحسن ابن محبوب فضالة بن ايوب وجعل بعضهم مكانه الحسن ابن
علي بن فضال وبعضهم مكان فضالة عثمن بن عيسى فاذا حصل الشك للقدماء في تعيين هؤلاء

فانّى لنا

فانى لنا ما يقطع باليقين وخامسا انه لا يوجد رواية كان جميع رجال سنده من هؤلاء الا
ان يكون مراده بيان حال صاحب الاصل وح يرد عليه انه لا يكفي ذلك لنا مع ورود ما يرد من
الابحاث التي قدمناها وغيرها اقول ويظهر من ذلك الجواب عن رواية جماعة نقل الشيخ اتفاق
الطائفة على العمل برواياتهم كعمار الساباطي واضرابه فانه مع كونه منقولا بخبر الواحد فيه ان
ذلك لا يوجب القطعية بل غايته جواز العمل بها واما قطعية الصدور فلا وكيف يحصل القطع
مع انه اشهرهم واكثرهم هو رواية عمار ولا يخفى على المطلع برواياته ما فيها من الاضطراب و
التهافت الكاشفين عن سوء فهمه وقلة حفظه ومما يشهد به ما رواه عن الصادق ع
في وجوب النوافل اليومية والمعارض عليه ع قال اين تذهب بما قلت ان الله يتم الفرائض
بالنوافل وامثال ذلك ومنها ان يكون رواية من الذين قال الامام ع فيهم انهم ثقات مامونون
اخذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء الله في الارض وامثال ذلك وفيه اولا ان ذلك
يوجب الاحتياج الى علم الرجال ومعرفة حال الرجل انه هل هو منهم ام لا وثانيا ان ما ورد في
هذا المعنى اخبار احاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يفيد ذلك العلم
بقطعية اخبارهم وثالثا على تقدير افادتها القطع بان هؤلاء كما ذكرهم ع لكن وثاقة الرجل وامانته
انما تمنع عن تعمد الكذب ولا تمنع عن الخطاء والسهو وكذا الامر بالمتابعة لا يوجب قطعية ما يروونه
غاية الامر انه يفيد وجوب العمل بفتياهم واين هو من قطعية ما يروونه ومنها وجوده في الفقيه و
في واحد من كتابي الشيخ لاجتماع شهادتهم على صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذة من اصول
المجمع على صحتها وذلك لان الصدوق قال في اول الفقيه اني لا اورد في هذا الكتاب الا ما
افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول الكافي مخاطبا لمن سأله تصنيفه و
قلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة
عن الصادقين ع الى ان قال وقد يسر الله وله الحمد تاليف ما سألت وارجوا ان يكون بحيث
توخيت والشيخ قال في العدة ان ما عمل به من الاخبار فهو صحيح وفيه انه لا يدل تصحيح هؤلاء
للحديث ان يكون قطعيا كما ترى ان المتاخرين ايضا لا يستلزم تصحيحهم الخبر قطعيته ومن اين لنا ان ذلك
هذا المعنى للصحيح عندهم ويشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين

علیه

ان المتعارف بین القدماء کان اطلاق الصحیح علی کل حدیث اعتضد بما یقتضی اعتمادهم او اقترن

بما یوجب الوثوق به والرکون الیه ثم ذکر مما یوجب ذلک امورا لا یستلزم احدها قطعیة الخبر

ولا یفید الا الظن بصدوره عن المعصوم بل وربما یصفون الخبر بالقطعی ولا یریدون ذلک

فضلا عن ان یصفوه بالصحة ویشهد به ما ذکره الشیخ فی اول الاستبصار فی تقسیم الخبر فانه

جعل ما وافق ظاهر الکتاب بل ومفهومه المخالف من القطعی فلاحظ حتی یظهر لک ما قلته مع

انه یظهر من التتبع ان الصدوق ایضا یرید من الصحیح ما هو المعتمد الراجح الصدق وهو کثیرا

ما یعتمد فی تصحیح الحدیث بتصحیح شیخه ابن الولید انه کان یری قبول ما یرویه الثقة الضابط

وهذا لا یستلزم القطع کما لا یخفی فالظاهر ان مراد الصدوق من صحة الاصل الذی اخذ الحدیث

منه کون الاصل مما یعتمد علیه فی الجملة لا کون جمیع اخباره کذلک وذلک لان من الاصول

ما کان لا یعتمد علیه لاجل راویه وکونه من الکذابین او لتخلیط الکذابین فیه شیئا او غیر ذلک من

الامر ومنها ما کان معتمدا لاجل الوثوق بصاحبه او القرائن التی دلت علی انه صدر عن

صاحبه فی حال استقامته وان اعتراه بعد ذلک تخلیط فالمعتمد فی مقابل غیر المعتمد ولیس

معناه قطعی الصدور وان احتمل کون بعض اخبار الاصل المعتمد قطعی الصدور عنده

مع ان ذلک لا یفید قطعیته عندنا مع ان الصدوق کثیرا ما یرد الروایة بانه تفرد بها فلان و

یذکر اسم الثقة صاحب الکتاب المعتمد کما فی اول باب وجوب الجمعة وفی باب احرام الحایض

والمستحاضة والجنب من کتاب الحج وهذا کله یدل علی کونها ظنیة عنده وکذلک کلام الکلینی

فی اول کتابه لا یدل علی قطعیة الاخبار لما ذکرنا مضافا الی ما یشیر الیه قوله وارجو ان یکون بحیث

توخیت مع ان القطعیة عنده لا یفید القطعیة عندنا مع ان الصدوق کثیرا ما یطرح روایات

الکافی کما یظهر من باب الرجل یوصی الی رجلین وفی باب الوصی یمنع الوارث وغیره وکذلک الشیخ

والمرتضی وغیرهما من المتاخرین واما ما نقل عن العدة فلم یحضرنی ما ذکره وقال بعض اصحابنا

المتاخرین انی تصفحت العدة ولم ار ذلک فیها ثم ان بعض المتاخرین بعد ما حکم ببطلان دعوی

قطعیة اخبار تلک الکتب وابطال دعوی عدم الحاجة الی علم الرجال ذهب الی ان المناط

قطعیة العمل للعلم العادی بان الکتب الاربعة ماخوذة من الاصول المعتمدة ومعنی کون الاصل

معتمدا

فیما ذکره بعض المتاخرین من قطعیة العمل بالاخبار المسطورة فی الکتب الاربعة

معتمدا هو ما ثبت من القرائن جواز العمل علیها بنص الائمة ع وتقریرهم وان اشتمل بعضها علی

ما علم انه من غیرهم ع لاجل تقیة او ضیق وقت عن البیان والتفصیل وتعیین ما هو الحق من غیره

ثم اورد علی نفسه سؤالا بعدم الاحتیاج الی علم الرجال علی ما ذکرت واجاب عنه بان ما قلته

انما هو فی غیر المتعارضات واما المتعارضات فلم یحصل لنا العلم بالعمل بها الا مع الرجوع

الی التراجیح ولم یحصل لنا العلم بجواز العمل باحد المتعارضین من دون مراجعة الی الترجیح

ولا ریب ان التفتیش من حال الرواة احد اسباب التراجیح وفیه ان دعوی حصول القطع

بجواز العمل بکل ما فیه وان کان راویها من الکذابین المشهورین الذین ورد لعنهم ولزوم

الاجتناب عنهم من الائمة ع او من الضعفاء او المجاهیل ثم وما استشهد به من عمل السید والشیخ

وابن ادریس وغیرهم بالاخبار الضعیفة لا یدل علی مدعاه اذ لعلهم عملوا بها لاحتفافها

بالقرائن الموجبة للاعتماد ولذلک نحن نعمل بالاخبار الضعیفة المعمول بها عند معظم الاصحاب

مع انا لا نمنع حصول الظن بالاخبار الضعیفة بسبب ورودها فی تلک الکتب فی الجملة لکن

اذا کان مخالفا لظاهر الکتاب وللاصول الممهدة ولو من دلیل العقل فقد یحتاج فی تقویتها

الی ملاحظة الاسناد فقد یوجب صحة السند حصول الظن الذی یمکن به تخصیص القاعدة

وتقییدها ولا یوجبه نفس ورود الخبر فی تلک الکتب والحاصل ان التحقیق هو الاعتماد

علی ما یحصل به الظن والرجحان وملاحظة الرواة من اسبابه فاینما یتفاوت الحال بسببه

فلا بد من ملاحظته سواء کان فی الاخبار المتعارضة او غیرها **الشک الثانی** ما نقل عن بعض

الفضلاء من ان الاستقراء وتتبع سیر السلف یکشفان عن ان علماءنا کانوا یعملون بکل

ما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم ع وان کان من روایة ضعیفة او غیرها فلا حاجة الی معرفة

حال الرواة بل المتبع انما هو الظن وقد اجیب بمنع ذلک کما یشهد به ملاحظة حال السید

وابن ادریس وغیرهما وعملهم ببعض الاخبار الضعیفة لعله لکونه محفوفا بالقرائن القطعیة

عندهم وکیف یجوزون العمل بالظن من حیث انه ظن وقد یکون منشاء الهوی او العصبیة او الحسد

فیحصل الحرج والمرج فی الدین لعدم الانضباط فیجب ان یکون ما یعمل به ظنا مضبوطا کظاهر

الکتاب والحدیث مطلقه او الصحیح منه والتحقیق ان هذا الاستقراء صحیح بالنسبة الی تعریف

الشک الثانی

اكثر علمائنا ولا يحسن انكاره والسيد وابن ادريس واشباههما انما كانوا يمنعون عن العمل بخبر
الواحد لا مطلق ما يحصل به الظن بمراد المعصوم نعم لا يجوز العمل بمثل القياس والاستحسان
ونحوهما ولم يظهر من المشكك ذلك ايضا ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال
اذ معرفة حال الرجال والعلم بثقته مما يحصل به الظن ومن الاسباب الموجبة له وهو لا ينافي
العلم بطلق الظن فاذا حصل من كون الرجل ثقة الظن بمراد المعصوم وفرض عدمه لو لم يكن ثقة يكون
يعلم بعدم مدخلية ذلك في الظن وهو انما يحصل من علم الرجال لا يقال ان الواجب هو متابعة
ما حصل لنا من الظن ولا يجب علينا الفحص عن امارات الظن لانا نقول نحن مكلفون بالظن
بعد استفراغ الوسع والظن انما يحصل بعد الاستفراغ فيما له مدخلية في حصول الظن وعدمه
فالحق ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل بخبر ضعيف معمول به وقد لا يحصل
باخبار عديدة صحيحة ولذلك قد يكتفي في الترجيح بورود الحديث في فتاوى الفقيه في مقابل
معارضة المساوي له في السند مع كونه في غيرها اذا لم يقترنه مرجح من جهة وبالجملة المعتمد
في تصحيح الاخبار عندي وانما هو من اجل الظن لا للاية ولا لغيرها كما اشرنا سابقا وقد وقع
الافراط والتفريط في ذلك وربما بالغ بعض المتاخرين في رد غير اخبار الصحيح او السبب
توهم اشتراك او لسبب عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل مثل ابرهيم بن هاشم او مثل عمر
ابن مهران او الحسن بن علي بن فضال لانه ليس بصحيح وربما بالغ بعضهم في العمل بالخبر في اي
كتاب يكون وباي سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان بالنسبة
الى المعارض فالصحة من جملة تلك الاسباب لا انها معتبرة لاجل النص والتعبد وفي تتمة كلام
المجيب جوابا يظهر تحقيق الحال فيها مما ذكرناه في مبحث خبر الواحد من ان تعيين الظنون
المعلوم الحجية بالخصوص في غاية الاشكال بل المدار على ما يحصل به الظن بمراد المعصوم
الا ما اخرجه الدليل كالقياس فلا يحصل الهرج والمرج ولو ذكر مقام الهوى والعصبية
والحسد القياس والاستحسان ونحوهما لكان هو الاوجه كما لا يخفى على المتامل **الثالث**
وهو مشتمل على امور **احدها** ثبوت الخلاف في معنى العدالة وفي معنى الكبيرة وعددها فلا
يمكن الاعتماد على تعديل المعدلين وجرحهم الا بمعرفة موافقة مذهبهم في العدالة و

الباب الثالث

الجرح لمذهب المجتهد العامل على مقتضى جرحهم وتعديلهم وسيما مع كون تعديل بعضهم مبنيا
على تعديل من تقدم عليهم مع جهالة الحال في الموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب عن ذلك
فيما قدمناه في مباحث شرائط العمل بخبر الواحد وقبول الجرح والتعديل ونقول هنا ايضا
مضافا الى ما مر انه لا ريب في حصول الظن بالتزكية كيف ما كان واذا كان البناء في الفقه
على الظن فهذا من جملة اماراته فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال **وثانيها** ان بعض
الاصوليين اعتبر في التزكية شهادة العدلين وبعضهم اكتفى بالواحد ولا يعلم مذهب
المعدلين في ذلك مع ان تعديل اغلبهم مبني على تعديل من تقدمهم ولا يعلم موافقتهم
لهم ايضا **وفيه** ان ذلك لا يضر بمن قال بان التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية كما اخترناه
او من باب الخبر ولو سلم كونه من باب الشهادة فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدمناه في مباحث
الاخبار في اصل التعديل وما ذكرناه هنا في الامر الاول **وثالثها** ان كثيرا من الروايات
ممن كان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والفقهاء يعدون رواياته من الصحاح مع جهالتهم
بالتاريخ وزمان صدور الرواية وكذا الاشكال في العكس وقد اشرنا الى ذلك ايضا في مباحث
اخبار الاحاد واجبنا عنه ونقول هنا ايضا ان من يحكم بالصحة لعله علم بتاريخ الصدور او علم
به من جهة القراين وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرجال بل هذا انما يؤيد الاحتياج
لاجل تميز امثال هذه الاشخاص من غيرهم والعمل على مقتضاه **ورابعها** ان العدالة بمعنى
الملكة لا يمكن اثباتها بالشهادة والخبر لان حجيتهما منوطة بالحس وفيه منع انحصار حجية الشهادة
والخبر في المحسوس ولا وكفاية محسوسية اثارها وعلاماتها بحيث توجب العلم بها ثانيا وبداهة
حصول العلم لنا بعدالة اكثرهم لسبب تعديل المعدلين سيما اذا كانوا اكثر من مثل الائمة
الاربعة واضرابهم في الاولين والفضلاء الجمة واضرابهم في الاخرين وهكذا اثار حصول
الظن والرجحان بمحض تعديلهم سيما اذا تعددوا والاكتفاء به كما اشرنا ايضا ومنع كون
العدالة عبارة عن الملكة المخصوصة خامسا **وخامسها** ان شهادة فرع الفرع غير مسموعة
سيما اذا كان متنازل المراتب كما فيما نحن فيه ويظهر الجواب عنه مما تقدم من منع كونه
شهادة وحصول اليقين في كثير منهم بديهة وكفاية الظن في بواقيهم **وسادسها** انه لا يمكن

العلم بالمعدّل او المجروح غالبا بسبب اشتراك الاسم ولا يمكن العلم بصحة السند من جهة احتمال
السقط فلعل ما سقط من الرواة كان ضعيفا فلا فائدة فى الجرح والتعديل فلا فائدة فى علم الرجال لمعرفته
وفيه انا اذا بنينا على العمل بالظن فالمدار على الظن فاذا حصل للناظر بسبب القرائن من جهة
الراوى والمروى عنه وطبقة الرجال ونحو ذلك بكون الرجل واحدا معينا من المشاركين
فى الاسم فنتبعه واذا لم يحصل فنتوقف وكذا كلما يحتمل السقط ننفيه باصل العدم الا اذا
حصل قرينة يحصل بها الظن بالسقط فنتوقف **وسابعها** انه لا بد من الغفلة والخلط فى كثير
من طرق روايات الشيخ عند نقل الاخبار من الاصول كما انه روى عن صاحب الاصل عن روى عن
الامام ع مع ان صاحب الاصل رواه بواسطة او بواسطتين عمن روى عن الامام فهذا مرسل
مقطوع والغافل يتوهم كونه مسندا كما وقع ذلك فى كتاب الحج فى روايات الشيخ عن موسى بن القسم
البجلى وكذا ربما يذكر الشيخ عن الكافى حديثا يحسب الناظر انه معلق لان الكلينى لم يدرك
الراوى مع ان الكلينى رواه فى ضمن سندا وانما حذف اول السند فيه اعتمادا على ما تقدم
من الرواية وكذا كثيرا يشتبه فى الاسناد كلمة المجاوزة بواو العطف فيذكر مكان الاول
الثانى وبالعكس وامثال ذلك فلا يبقى فائدة فى الجرح والتعديل وتصحيح الاسناد مع امكان
حصول امثال ذلك فيما لم يظهر لنا حصوله فيه والجواب عن جميع ذلك ان السهو النادر
والغفلة القليلة لا يوجب شفاء الظن الحاصل من ظاهر حال الثقة الضابط ومن جهة الكثرة
والغلبة اذ لا شك ولا شبهة ان اصابة هؤلاء الاعاظم اكثر من زلاتهم وحفظهم اغلب
من سهوهم وبالجملة انكار حصول الظن من ملاحظة الرجال مكابرة فالاولى ترك الالتفات
اليها **العاشر** ان يكون عالما بمواقع الاجماع ليحترز عن مخالفته وهو مما لا يمكن فى امثال
زماننا غالبا الا بمزاولة الكتب الفقهية الاستدلالية بل متون الفقه ايضا ومن ذلك
يظهر ان معرفة فقه الفقهاء ايضا من الشرائط لا من المكملات كما ذكره بعضهم فان الانصاف
ان فهم الاخبار ايضا مما لا يمكن الا بممارسة امثال الكتب ومزاولتها فضلا عن معرفة الوفاق
والخلاف وموافقة الاجماع والمخالفة وغير ذلك **الحادى عشر** ان يكون له ملكة قوية العامة
وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات الى الكليات
والترجيح

والترجيح عند التعارض فان معرفة العلوم السابقة غير كافية فى ذلك بل هو امر غريزى وهبى
يختص ببعض النفوس دون بعض فاذا كان هذه الحالة موجودة فى نفس وانضم اليها معرفة
العلوم السابقة فيحصل له ملكة الفقه يعنى قوة رد جزئياته الى كلياته واصل تلك
الحالة لا يحصل بالكسب بل له مدخلية فى زيادتها وتقويتها واذا اردت معرفة ذلك فلاحظ
من ليس له الطبع الموزون فانه لا ينفعه تعلم علم العروض وكذا سائر العلوم فربما يصير
شخص ماهرا فى علم الطب ولا يقدر على معالجة المريض وكذا حال استقامة الطبع فانه
ايضا امر غريزى لا مدخلية للكسب فيها والمراد بالملكة المتقدمة هو ان يكون المجتهد قادرا
على رد الجزئيات الى الكليات بحسب نظره لا فى نفس الامر والا فيلزم كون احد من المجتهدين
المخالفين فى المسائل ذا ملكة دون غيره وهو ظاهر البطلان لانا نشاهد الفقهاء الفحول
المتبحرين متخالفين فى المسائل غاية المخالفة ولا ريب فى كون الجميع ذوى ملكات قدسية
وسرعة الانتقال وبطوئه لا مدخلية لها فى حقيقة الملكة بل السرعة فضيلة اخرى يؤتيها
الله من يشاء واما استقامة الطبع فهى فى مقابل اعوجاج السليقة والاعوجاج من المعانى
الحاصلة للذهن كالاعوجاج الحاصل للبدن ولما كان الاصل والغالب هو الصحة فالمناط
فى معرفتها الرجوع الى غالب الافهام والا فالذى يكون معوج السليقة لا يعرف بنفسه ان
طبيعته غير مستقيمة ولا يذهب عليك ان المراد بالاستقامة ليس اصابة الامر والا فيلزم نفس
الحكم باعوجاج اغلب الفقهاء بسبب اختلافهم فى رد الفروع الى الاصول بل المراد ان سليقة
يكون ذلك الرد مما لا يابى بصحته الافهام الغالبة وان كان مرجوحا عند من خالفه فى ارادة
مرجوحية احد الاقوال المتخالفة او كثيرها بالنسبة الى الاخر ليس معناه عدم الاستقامة
ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه والحاصل ان المجتهدين المتخالفين حيث يختلفون
وسعهم يحصل فى نظر كل واحد منهم من الدليل ما لا يحكم من اقتصر نظره عليه من اصحاب
الافهام السليمة الا بمخالفة الاخر له مع استقامة طبعه انما هو لخفاء ما ظهر له
من الوجوه عليه او بظهور ما يبطل ما فهمه الاخر عليه فتفاوت افهامهم انما هو بسبب
تفاوت ظهور المأخذ وخفائه لا بسبب الاستقامة والاعوجاج ثم ان القاعدة التى

ذكرنا من عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السابقة يقتضي جواز عمل غير مستقيم الطبع
ايض على مقتضى فهمه في المبادي ولكن مع تفطنه لاحتمال الاعوجاج وتقصيره في التفحص فليس
بمعذور وعليه ان يبالغ نفسه ويتفحص عن حالها ويعرض فهمه على افهام مشاهير العلماء
المسلمين للكل المعتنين عند اولي الافهام وليتعلم حاله بهذا الميزان المستقيم والقسطاس
القويم فاذا ظهر له الاعوجاج فليتحرز عن العمل برأيه ومما ذكر يظهر حال المقلد ايضا ثم ان
الاحتياج الى الملكة المذكورة مما لا ريب فيه اذ كثيرا ما يكون في فردية بعض الافراد للكلي
وفي لزوم بعض اللوازم للملزومات خفأ لا يهتدي اليها الا من ايده الله بهذه الملكة والقوة
القدسية مثلا اختلف الفقهاء في ان من يريد الحج وفي طريقه عدو لا يندفع الا بمال وهو
يقدر عليه فهو مستطيع او ليس بمستطيع فمنهم من ادرج ذلك في قوله تعالى من استطاع اليه
سبيلا وان هذا من افراد المستطيع لاطلاق المستطيع عليه عرفا فكما ان الواجد للمال
في بيته اذا طالب منه عزيمة خارج البيت لا يمكن له الاعتذار باني غير واجد فلا يجب علي
اذا تمكن من دخول البيت واخراج المال فكذلك فيما نحن فيه فلا يشترط الفعلية وعدم
المانع اصلا في صدق الاسم ومنهم من لم يدرجه لان الحج واجب مشروط بالاستطاعة والاصل
عدم الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط ومع حصول وجود هذا العدو لا يعلم حصول
شرط الاستطاعة ومما يستدل له بانه اعانة على الاثم فيحرم وهذا يرجع الى نزاع آخر
ويحتاج الى الملكة في معرفة اندراج ذلك في الاعانة على الاثم والظلم وعدمه والحق عدم
الاندراج لان المحرم انما هو الاعانة على الظلم من حيث انه ظلم ومثال الاخر تعيين قصد تعيين البسملة
في قراءة السورة والغافل يحسب انه لا دليل عليه ومن قال باشتراطه استدل عليه بالادلة
الدالة على وجوب قراءة السورة الكاملة فيحصل الاشكال في اندراج قراءة السورة
التي لم يقصد تعيين البسملة لها في قراءة السورة الكاملة وعدمه والحق عدم الاندراج
كما شرحناه في موضعه واعتبار هذه الملكة لا اختصاص له بالفقه بل جميع العلوم محتاج اليها
لانه مقتضى رد الفروع الى الاصول والجزئيات الى الكليات فلا بد في علم اصول الفقه
مثلا ايض من تلك الملكة فالذي يحتاج اليه في مسئلة مقدمة الواجب مثلا في الاصول انما

هو ملكة

فيما ذكره بعض من اعتبار الملكة في المجتهد

هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة من لوازم وجوب ذي المقدمة ام لا وفي الفقه ان ذلك
الامر الفلاني هل هو مقدمة للامر الفلاني ام لا وهكذا في مسئلة اقتضاء الامر بالشيء
للنهي عن ضده الخاص ام لا الى غير ذلك من الامثلة والمنازع في اعتبار الملكة وان كان لا يستحق
الجواب لكون كلامه مخالفا للجلي البرهان بل للبداهة لكنا نشير اليه لتنبيه الغافلين
فمن شبهاته انه ينافي القول بوجوب الاجتهاد عينا او كفاية على القولين لانا نعلم بالعيان
ان كثيرا من الناس ليس له تلك الملكة وان خصصنا بذوي الملكات فهو ايض باطل لانه قبل الاجتهاد
ومزاولة الفقه لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا فمع عدم العلم بالشرط كيف يجب عليه مع ان
كثيرا من المشتغلين يظهر بعد السعي وبذل الجهد انه فاقد لها فكيف حكم الحكيم العدل بوجوبه
عليه مع فقدان الشرط وقد تقرر انه لا يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط وجوابها ان
هذا الكلام يجري في اصل التحصيل وطلب العلم العلوم العربية وغيرها فان كثيرا من الناس
يعلم من حاله عدم الاستعداد اولا وكثيرا منهم يظهر منه عدم الاستعداد بعد صرف مدة من عمره
والحال ان من علم من حاله عدم الاستعداد وعدم الملكة فليس بمكلف جزما وهو مخرج من العمومات
بالبرهان القاطع ومن لم يعلم حاله في الاستعداد والملكة فتكليفه ابتلائي كما حققناه في محله
في مباحث الاوامر وذلك كتكليف الحائض في الصبح بالصيام مع تحيضها في العصر في نفس
الامر فوجوب الاجتهاد للمكلفين مثل وجوب الصوم لها ومنها ان اشتراط الملكة يستلزم
عدم العلم بوجود المجتهد ومعه لا يمكن الامتثال غالبا في امثال هذا الزمان فينفتح التكليف
واما الاستلزام فلانها امر خفي مع انه غير منضبط لاختلاف الطبايع فيها غاية الاختلاف
فلا يظهر ما هو المعتبر منها للعوام وفيه ان ذلك كلام يقال في اصل معرفة المجتهد وسيجيء جوابه
وبيان امكانه وان ذلك حجة شبهة في مقابلة البديهة ومنها انهم قرروا لنا قواعد
يستنبط منها بعض المسايل ولا حاجة لنا معها الى تلك الملكة نعم قد وضع الاصوليون قواعد
مبتنية على ادلة مدخولة ومباني ضعيفة مثل ان مقدمة الواجب واجب والامر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده الخاص وان الامر والنهي لا يجتمعان وان استصحاب الحال حجة يحتاج
استنباط المسايل منها الى تلك الملكة وهذه قواعد واهية لا نحتاج اليها ولا يجوز التمسك

بها اقول ومن القواعد التى قرروا لنا قولهم كل شئ فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه و
قد عرفت الاشكال لان المراد منها هل هو موضوع الحكم ومحله او نفس الحكم او ما يشملهما ثم المراد (فيهام)
من الموضوع او المحل اى معنى واجراء حكم هذه القاعدة فى تلك المحتملات اصعب شئ وهكذا الكلام
فى قولهم كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فان الاشكال فى ان كل الماء القليل الذى هو محل نزاع الاخبارين
منه يدخل فى هذا فيمكن الاستدلال على عدم قبول مطلق الماء القليل للنجاسة من جهة عدم ظهور
حكمه من الشارع من جهة اختلاف الادلة او هو مختص بالمصاديق الموجودة فى الخارج التى لم يعلم طريان
النجاسة عليها وهل المراد منه استصحاب الطهارة فيكون المراد كل ماء طاهر ام لا الى غير ذلك (طاهر)
من المحتملات فى الحديث ولا ريب ان معانى تلك القواعد المستنبطة من تلك الاخبار ليست مما اتفق
عليه الافهام السليمة بل هم مختلفون فيها لظهور منها ما ذا فعلم انه من التطريات المحتاجة الى
الملكة وكل ذى ملكة يحكم بما يفهمه من التفريع والرد واما قوله وهذه قواعد واهية اه فقد
مر الجواب عنه مشروحا ومنها ان هذه الاحاديث والاخبار كان يعمل بها فى عصر الائمة ع كل من
سمعها عالما كان او عاميا وتقريرهم ع اياهم على ذلك يدل على ان كل من فهمها يجوز ان يعمل
بها من دون توقف على شرط اخر من الملكة وغيرها وفيه ان العمل على ما يسهل فهمه منها للعامى
وغيره لا يوجب عدم اشتراط العمل على ما لا يفهمه كل احد بتلك الملكة ومرادنا ان من يريد اقتناص
كل ما يمكن ان يستخرج من تلك الادلة منها ويحتاج الى ذلك لا بد ان يكون له تلك الملكة وهو
المجتهد وكذلك الجواب عما قد يقال انهم كانوا يعملون بالاخبار بدون الفحص عن المعارض وحصول
الملكة المحتاج اليها فى علاج التعارض فان عدم احتياج المشافهين للائمة ع ومن فى معناهم
الى علاج المعارضة وحصول تلك الملكة لهم لعدم عثورهم على المعارض او عدم تفطنهم لاحتمال
وجوده او لتمكنهم عن السؤال عن امامهم لا ينفى احتياج غيرهم اليها واما ما يقال ان عموم تكليف
المكلفين العلم بالاخبار يدل على ان العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة التى لا يهتدى اليها
الا الاكثرون ولا يعرفون فرديتها ولزومها الا بعد النظر والاستدلال غير لازم والا لزم التكليف
بما لا يطاق بالنسبة الى غير المتمكنين فهو فى غاية السخافة فان ذلك يستلزم عدم تكليف العجمى
بمضمون الفاظ القران والاخبار مطلقا فان قلت انهم مكلفون بالعمل بها بسبب انهم قادرون

على التعلم

على التعلم والاخذ ممن يعلم فنقول مثله فيما نحن فيه وايضا فلا ريب فى اختلاف مراتب افهام المكلفين
فى فهم الافراد الظاهرة ايضا فيكون التكليف بالظواهر والمنطوقات ايضا غير منضبط وهو مناف
للحكمة بل النصوص ايضا قد يختلف حالها فقد يكون لفظ نصا عند مكلف وظاهرا عند اخر وهكذا
والتحقيق ان المكلف به منها ما يمكن ان يفهم من اللفظ ولو عند جماعة خاصة من الاذكياء وعدم
فهم غيرهم من العامة لا يوجب عدم تكليفهم بها فان لم يتفطنوا لها ولا احتمال ارادتها ولزوم التفحص
عنها فالجاهل والغافل معذور وان تفطنوا فتكليفهم الرجوع الى العالم المتمكن ثم ان ما ذكرنا
لا ينافى ما قدمناه فى مباحث العموم والخصوص والاطلاق والتقييد من ان الاطلاق ينصرف الى
الافراد الشايعة وانه ليس بحجة فى الافراد النادرة فان المراد من الافراد النادرة ثم ما لا يحصل
الظن بارادتها وان القطع بفرديتها ومن الافراد الخفية هنا ما يحصل الظن او القطع بفرديتها و
بارادتها بعد التامل والنظر والفرق بين ظن فردية شئ للكلى وظن ارادة فرد من الكلى واضح والاول
يرجع الى نوع تصرف فى الكلى ويستلزم التشكيك فى حقيقته فان الشك فى كون ماء السيل ماء
يوجب الشك فى ان ماهية الماء هل لها وسعة يشمل هذا الفرد ام لا ولكن الشك فى دخول الفلس
المهجور فى بلد فى قول قايل بع بالنقد ليس تصرفا فى الكلى لانه لا ريب فى كونه نقدا بل الاشكال
انما هو فى ارادة هذا الفرد ثم انه يدل على عدم جواز العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة
ايضا قولهم ع علينا ان نلقى اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وبمضمونه روايتان صحيحتان رواهما
البزنطى عن الرضا ع هما مذكورتان فى اخر السرائر ثم ان تحقق هذه الملكة واستقامتها وجواز
الاعتماد عليها كما ذكره بعض المحققين يستدعى امورا منها عدم اعوجاج السليقة وقد
مر الاشارة اليه ومنها ان لا يكون جربزا لا يقف ذهنه على شئ ولا بليدا لا يتفطن بالدقائق
ويميل الى كل ناطق بل ناعق بل لا بد ان يكون له ثبات فيما يرجحه ويرتضيه وذلك لا ينافى
جواز تجدد الرأى مع تجديد النظر وان يكون فطنا حاذقا ينتقل بما ورد عليه من المسائل الى (تبدل)
مظانها وماخذها ويعود من تلك الماخذ الى تلك المسائل ومنها ان لا يكون جريا فى الفتوى
غاية الجرأة ولا مفرطا فى الاحتياط فان الاول يهدم المذهب والدين والثانى لا يهتدى
الى سواء الطريق ولا يقضى حاجة المسلمين بل ربما يشوه الدين ويشوش الشرع المبين و

منها ان لا يكثر من التوجيه والتاويل ولا يعود نفسه بذلك فانه ربما يحصل بذلك الاحتمال
البعيد من الظواهر لانسه بذلك فان للانس بكل طريقة اثرا بينا في ازلال الذهن و
اضلال الفكر عن الصراط السوي ومن جملة ذلك الانس بطريقة الحكمة سوى الرياضي
والنحو وغيره ذلك فان طريقة منهم هذه العلوم مباينة لفهم الفقه فربما راينا بعضهم يقول
في القدح في بعض الادلة الفقهية يحتمل ان يكون المراد منه كذا واذا قام الاحتمال بطل
الاستدلال وانت خبير ان الفقه اغلبه ظني وادلتها ظنية ومعنى الظن قيام الاحتمال
فبذلك لا ينتظم اساس فقه هؤلاء لتكثرهم الاحتمال وابطالهم الاستدلال ومنها
ان لا يكون بحاثا يحب البحث وذلك المرض قد يكون طبيعيا كالعقاب المجبولة على حب اللسع
وقد يكون لحب الرياسة واظهار الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجى له الاستقامة على الحق
واياك والمكالمة مع مثله واستعذ بالله من خلقه الا ان تظن امكان ارشاده الى الحق
وردعه عن ذلك المنكر ويقرب من ذلك كونه لجوجا عنودا ونحن راينا كثيرا من صلحاء العلماء
مبتلى بهذا المرض فاذا تكلم بشيء في بادي النظر غفلة او لاجل شبهة سبقت اليه فيلج و
يكابر ويصادر بالمطلوب وربما يتمسك بما اوهن من بيت العنكبوت ومن جهة خروجه عن
الحالة الطبيعية المدركة الى مقتضى حالته الاخرى المنكرة او للعناد او الخوف عن جمود
الذكر ومنها ان لا يكون مستبدا بالراي في حال قصوره بل في حال كماله ايض فان الجهل
جبلة الانسان والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية له تتبيه اعلم ان المراد بالجملة
في قولنا الاجتهاد يتوقف على تلك الملكة يمكن ان يجعل بمعنى ملكة الاجتهاد كما عرفه شيخنا
البهائي ره وقد تقدم وبمعنى الفعلية وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي
وما يتوهم انه لا يصح على الاول لان الملكة هي نفس الاجتهاد هي الملكة الخاصة الحاصلة المترتبة على
مجموع شرايط الفقه التي من جملتها الملكة العامة اعني تمكن رد مطلق الجزئيات الى الكليات
والفروع الى الاصول لا رد جزئيات الفقه الى الكليات فلا تغفل واما ما يتوقف كمال الاجتهاد
عليه فهو امور الاول علم المعاني والبيان والبديع ونقل عن الشهيد الثاني والشيخ احمد بن
المتوج البحراني انه جعل الثلثة من شرايط اصل الاجتهاد وعن السيد انه جعل الاولين من

الشرائط

الشرايط وغيرهم جعلوا هذه العلوم من المكملات والحق ان بعض الاولين مما يتوقف عليه الاجتهاد
مثل مباحث القصر والانشاء والخبر من علم المعاني وما يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام
الدلالة من علم البيان لكن القدر المحتاج اليه منهما مذكور في كتب الاصول غالبا وهو لا
ينافي كونهما مما يتوقف عليه اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الابلغية والافصحية من مرجحات الاخبار
والادلة فلا ريب في الاحتياج الى العلوم الثلاثة اذ لا يعرفان غالبا في امثال هذه الازمان
الا بملاحظة العلوم الثلثة والتحقيق ان الفصاحة اذا اوجبت العلم بكون الكلام عن المعصوم
او الظن المتاخم للعلم كما يظهر من ملاحظة نهج البلاغة والصحيفة السجادية وساير كلمات امير
المؤمنين ع فمدخليته واضحة وكذا اذا اوجب رجحان كون الحديث من الامام بحيث صار
معارضه موهوما عند المجتهد ولكن ذلك نادر في اخبار الفروع والثاني بعض المسائل
الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض لمعرفة تقارب مطالع البلاد وتباعدها ويترتب
عليه جواز كون اول الشهر في ارض غير ما هو اوله في بلد اخر وجواز كون الشهر ثمانية و
عشرين يوما لبعض الاشخاص ولا يبعد كون ذلك من الشرايط ويمكن ان يكتفي في ذلك
للفقيه العمل على مقتضى قوله ع صم للرؤية وكذا الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال
فيما يمكن له العلم والعمل بالظن فيما لا يمكنه والعمل بما ورد في المضطر ولو لم يحصل له الظن
ايض والثالث بعض مسائل الطب للاحتياج الى معرفة القرن والمرض المبيح للفطر وامثال ذلك
وليس ذلك من الشرايط لان شان الفقيه بيان الحكم باتصال الشرطيات لا بيان اطرافها
فيقول القرن يوجب التسلط على الفسخ والمرض المضر يبيح الفطر واما حقيقة القرن والمرض
فليس معرفتها شان الفقيه والا لزم ان يعلم الفقيه جميع العلوم والصنايع واغلبها لاحتياج
اطراف الشرطيات اليها مثلا يجب على الفقيه ان يحكم ان المبيع اذا خرج معيبا فللمشتري
الخيار او ان ظهر الغبن فله الخيار او يثبت في الامر الفلاني الارش واما معرفة العيب
والغبن والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى الرابع بعض مسائل الهندسية مثل ما لو
باع بشكل العروس مثلا ويظهر الوجه مما تقدم الخامس بعض مسائل الحساب مثل الجبر
والمقابلة والخطائين والاربعة المتناسبة مما يستخرج بواسطتها المجهولات ويظهر وجه

فانظر للرؤية

في النكاح

[illegible]

لا شرطية وهو مندفع ان الملكة التي هي نفس الاجتهاد ح

فيما يتوقف عليه كمال الاجتهاد

عدم الاشتراط مما تقدم فان شانا لفقيه فيما لو سئل عنه اذا قال احد لزيد على عشرة
الا نصفها لعمرو لعمرو على عشرة الا نصفها لزيد ان يقول اقرارا لعقلاء على انفسهم جائز
ولا يجب عليه تعيين المقدار ثم ان القدر الواجب من تلك الشرايط المتقدمة هو ما يندفع
به الحاجة فلا يجب صرف العمر الكثير في تحصيل المهارة في كل واحد منها فان الفقه الذي
هو ذو المقدمة يحتاج الى صرف غاية العمر فيه فصرف العمر في مقدماته يوجب عدم الوصول الى
ذي المقدمة مع ان الفقه ايضا مقدمة للعمل والعبادة فلا بد من عدم الغفلة وصرف العمر
فيما لا يعنيه **قانون** يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلد بعد الاجتهاد ان يكون
مؤمنا عدلا والظاهر ان اشتراط الايمان اجماعي او مبني على عدم جواز الرجوع الى احكام الفرق المخالفة
مع مخالفة الحكم لنا والا فلو فرض ان مخالفا ثقة صدوقا افتى على وفق اصولنا وطريقتنا
بحيث يحصل الاطمينان بمساواته مع المفتي من اصحابنا في الاستنباط عن اصولنا كما كان
جماعة من اصحابنا مفتي الفرق والعامة كانوا يعتمدون عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز
الرجوع اليه وعدم الاعتقاد بالحكم لا ينافي عدم التقصير في الاستنباط وعدم الكذب
في الاخبار عنه واما العدالة فظاهرهم الاتفاق في اعتباره وان كان يمكن القول بكفاية
الوثوق في الاستنباط والصدق نظير ما كان يقوله الشيخ في اخبار المتحرزة عن الكذب
مع كونهم فاسقين بسائر الجوارح ايضا ويشترط في صحة رجوع المقلد اليه علمه بكونه
جامع جميع شرايط الافتاء بالمخالطة المطلعة على حاله او باخبار جماعة يفيد العلم وقيل
او بشهادة العدلين وفيه اشكال وذهب العلامة في بعض الى كفاية الظن بحاله فقال لا
يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد
بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل
له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على
استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ولا يكفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا
داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه
قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرايط المعتبرة من

ممارسته

في اشتراط الايمان والعدالة في المجتهد الذي يرجع اليه

بممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه وقال
في المعالم بعد نقل كلام مه والمحقق كما نقلناه وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه واضح لا
يحتاج الى البيان واحتجاج مه بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد
نبه عليه في بعض ما اسلفناه واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرايط
الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم
جوازه فلا بد من العلم بحصول الشرايط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين و
يظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامي طريق الى معرفة
صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء
في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن في
هذه الجملة قول من يبطل الفتيا ويقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه
لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلدان لم نعلم شيئا من التجارة والصياغة
وكذا العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب انتهى كلامه وتحقيق المقام على ما اسسناه
الاساس في المباحث المتقدمة ان الجاهل والغافل من العوام الذين لا تميز لهم لا تكليف
عليهم الا بما ابلغه الامام وعقولهم انما الكلام في اهل الفطنة والذكاء والتميز منهم
وطلبة العلوم البصيرين باحوال اهل العلم الغير البالغين مرتبة الاجتهاد وفي بيان
حال العلماء في مناظراتهم وتحقيق المسائل في نفس الامر ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال
ويتفرع عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فنقول الاقوى وان كان بالنظر الى بادي
النظر هو اشتراط العلم مع الامكان والاكتفاء بالظن مع عدمه ولكن دقيق النظر يعطي
كفاية الظن مطلقا للاصل ولزوم العسر غالبا فان قلت ان الاصل اندفع باشتغال
الذمة بالاخذ عن المجتهد وهو لا يرتفع الا بالعلم به قلنا اشتغال الذمة من الاخذ عن
ظن اجتهاده غير معلوم وكذلك الجواب عن الاجماع لو تمسك به بتقريب ان الاجماع منعقد
على وجوب الاخذ من المجتهدين وهو لا يحصل الا من علم كونه مجتهدا فان الاجماع انما هو
على قدر المشترك وهو ذلك الا موضع النزاع ويدل عليه ايضا ان اعتبار العلم يوجب العسر

فيما هو المحقق عندنا المعروه

في وجوب تقليد الاعلم

والحرج غالبا ويظهر ثمرة النزاع فيما لو كان عالم في بلد وهو في نفس الامر ليس بمجتهد لكن
كل من دونه من العلماء في ذلك البلد بعضهم يعتقدون اجتهاده وبعضهم يظنون فهؤلاء
الظانون اذا تفطنوا لهذه المسئلة اعني جواز العمل بالظن في ذلك وعدم الجواز فهل يجب
عليهم التفحص من الخارج والتفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا واما من لم يتفطن للمسئلة او جزم
بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال في انه ليس عليه شيء والحاصل انه لا دليل
على وجوب تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط ومما حققناه تعلم ان المراد بالظن الذي يكتفى به هو
الظن بعد بذل الجهد لا الظن البادي كما قلناه في الظن بعدم المخصص في بحث جواز العمل
بالعام قبل الفحص فلا يعترض المتوهم انه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن ثم ان الظاهر ان مرادهم
من الاعتماد على اقبال الناس واجتماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلام
اشتمالهم على اهل العلم والفهم والفطانة والا فاجتماع مطلق العوام لا يفيد الظن لشيء
الا ان يكون ذلك على سبيل الاستمرار الكاشف عن استحقاق المرجوع اليه بحكم العادة
بارتداعهم اذا وصل اليهم خلافه وفهموه بمرور الايام المتطاولة ثم ان الكلام مع اتحاد
المفتي واضح ومع التعدد فان تساووا في العلم والورع واتفقوا في الفتوى فلا اشكال في
التخيير وربما يقال اذا اتفقوا ولكن تفاوتوا في العلم والورع فيقدم الاعلم وفيه اشكال
وسيظهر وجهه مما سيأتي بطريق الاولى وان اختلفوا في الفتوى فان تساووا في العلم والورع
فهو مخير في تقليد ايهم شاء لعدم المرجح وان كان بعضهم اعلم واورع من غيره فالمعروف من
مذهب اصحابنا بل ذكر بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على غيره لان قوله اقوى وارجح
واتباعه اولى واحق وانه بمنزلة الامارتين للمجتهد واختلف فيه العامة فمنهم من وافقنا على
ذلك والاكثرون سووا بين الافضل وغيره لاشتراك الجميع في الاجتهاد والعدالة المصححين
للتقليد ولان المفضولين من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون من غير نكير اقول ان ثبت الاجماع
على مختار الاصحاب فهو والا فلهم باثباته في امثال هذه المسائل واما الاعتماد على هذا
الظهور والرجحان مشكل وتشبيهه بامارتي المجتهد قياس مع الفارق وفي كلام المحقق
الاردبيلي في شرح الارشاد منع تقديم الافضل في المحاكمة والتحقيق انهم ان ارادوا ان
عمل المقلد

علم المقلد بظن مجتهد انما هو لاجل انه يحصل الظن بحكم الله الواقعي والمجتهدان المختلفان
امارتان على ذلك الحكم كامارتي المجتهد عليه ففيه انه لا يتم على الاطلاق فان مقلدا كان في بلده
مجتهدان احدهما اعلم من الاخر وهما مختلفان في الفتوى وفرض في عصره وجود مجتهدين اخرين
في بلاد اخر فكيف يحصل له الظن بان قول اعلم المجتهدين اللذين في بلده هو حكم الله الواقعي
دون من هو ادون مع احتمال ان يكون بعض المجتهدين الذين في بلاد الاخر مخالفا لذلك
الاعلم وموافقا للادون مع كونه مساويا للادون في العلم او اعلم منه وان سلمنا نفي اعلمية
الغير باصل العدم لكون الزيادة من الحوادث ولكن اذا علم وجود الاعلم من ذلك الاعلم واحتمل
موافقته لذلك الادون فلا مناص منه عما ذكرنا فيرجع مال الدعوى الرجحان وادعاء حصول دعوى
الظن بقول الاعلم الى افادة الظن بقيد هذا الحال وهذا الشرط يعني ان فرض انحصار المجتهد
في هذين الموجودين في بلده فيكون العمل على قول الاعلم اقرب وارجح وليس هذا معنى حصول
الظن بحكم الله الواقعي لا بشرط وعلى الاطلاق الذي هو مقصود الناظر في هذه المسائل بل ولا
يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة فتاوى الاموات ايضا فان دعوى حصول الظن بحكم الله الواقعي
من قول المجتهد الحي الذي هو ادون بمراتب شتى من المجتهد الميت دون قول ذلك الميت
مجازفة من القول فان قلت ان فتوى الميت مخرج بالدليل على عدم جواز العمل بقوله قلت
الدليل العقلي اعني سد باب العلم الموجب للعمل بالظن مع بقاء التكليف ضرورة وقبح
تكليف ما لا يطاق لا يقبل التخصيص الا ان يذب عن ذلك بما يذب به عن اخراج القياس
والاستحسان وسيجيء تمام الكلام على هذا فلا بد ان يقال بالتخيير بين الاعلم وغيره في
يكون حكم الله الواقعي بحسب ظننا احدهما بل احد المجتهدين الموجودين في العالم بل الميتين
ايضا لو جوزنا العمل بقولهم فاذا تردد الحكم الواقعي بين هؤلاء فمقتضى الدليل التخيير وان
ارادوا ان ذلك حكم اخر ينوب مناب الحكم الواقعي وان لم يحصل الظن بالحكم الواقعي كالتقية
النائبة عن الحق فلا دليل على وجوب ترجيح الاعلم فان الذي ثبت من الدليل انه اذا
لم يمكن للمقلد العلم بحكم الله الواقعي يجوز العمل بظن من تمكن من استنباط الحكم من هذه الادلة
واما ان ظن هذا الشخص هل هو كاشف عن الواقع ام لا فلا يحتاج اليه على هذا الفرض

فلا دليل على اعتبار الاقوى بل لا معنى لاعتبار الاقوى والاقرب والارجح فان قولنا حكم الله
الظاهري وهو ما كان ارجح لابد له من متعلق ومن بيان ان ارجحيته في اي شيء فان قلت المراد
ما كان ارجح واظهر انه حكم الله الظاهري فهو دور وان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة
الى اراده الله تعالى في الواقع منا فهو الظن بحكم الله الواقعي والمفروض عدمه والحاصل
ان الادلة الشرعية هي حاكية عن حكم الله الواقعي والترجيح الحاصل منها والاظهرية المتعلقة
بها انما هو بالنسبة الى ما هو المراد في الواقع فلا يصح احتمال ارادة حكم الله الظاهري
غير كونه ظاهرا انه حكم الله الواقعي ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع ولا
دليل على العمل بالاضعف لانا نقول قد بينا سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فلا يفيد
واشتغال الذمة ايض لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الادون ايض والاصل
عدم لزوم الزيادة فلو كانوا يفصلون بانه اذا انحصر المجتهد في العالم في الاعلم وغير الاعلم
ولم يكن هناك ميت اعلم ايض فهنا له يرجح اقوى الامارتين القائمتين على الحكم الوفقي
على الاخر لكان له وجه ولكنه فرض نادر لا يتحقق له في امثال زماننا بل يمكن اجراء ما ذكرنا
في المقلد في المجتهد ايض بالنسبة الى الامارات فنقول لزوم عمله على اقوى الامارتين انما
هو اذا اراد تحصيل ما هو اقرب الى الواقع والظن بحكم الله النفس الامري وهو لا يتم اذا كان
مقيدا بشرط وحال فلو فرض ان مجتهدا لم يقدر على تحصيل الاسباب وكتب الاخبار واقوال
الفقهاء وانحصر تكليفه في الاجتهاد فيما عنده من الاسباب ولكن لا يتمكن منه واحتمال
مدخلية الغير في مطلبه احتمالا ظاهرا فتحصيل الظن له انما هو بشرط هذه الاسباب وفي
هذه الحالة لا مطلقا وهو ليس معنى تحصيل الظن بالحكم الواقعي نعم المجتهد الذي جمع الاسباب
واستفرغ وسعه في التحصيل ونفى وجود ما يحتمل ان يعارض دليل مختاره ويترجح عليه
باصل العدم يمكنه تحصيل الظن بالحكم الواقعي والقول بان الاصل عدم مخالفة ما
وجد من الاسباب في العالم وهو لا يتمكن منه لما عنده من الاسباب في العالم وهو لا يتمكن
منه لما عنده غلط فاحش ينشأ عن سوء الفهم وقلة التدبر لان الاصل لا يتفاوت بالنسبة
الى الموافقة والمخالفة كما لا يخفى فح فالقول بوجوب تقديم قول الاعلم للمقلد على الاطلاق

مع علمه بوجود شيء اخر

لايتم

لايتم ودعوى الاجماع في امثال هذه المسائل مع الهاء عن ظاهره منهم وعن واضحة في نفسها يظهر
بطلانها من استنادهم في دعويهم هذه الى انه اقرب واكد وارجح وايض لا يلائم الجمع بين
دعوى الاجماع على متابعة الاعلم في اثبات المطلب وبين الاستناد الى انه اقرب واكد وارجح
فان الاستناد الى الثاني هو استناد الى الدليل العقلي والاستناد الى الاول استناد الى
التعبد والدليل العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد وقد مر نظير ذلك في ادلة حجية خبر الواحد
والحاصل ان المعيار في رجوع المقلد الى المجتهد ان كان هو العمل بالظن عند تعذر العلم
بالحكم النفس الامري فهو تابع لحصول الظن لا بشرط من اي جهة كان وان كان بتقليد الميت
ولا معنى لحصول الظن بشرط حال ووقت وان كان المعيار هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية
فهو مقصور على ما يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع على متابعة الاعلم ايض لم يثبت الا في الاعلم
الذي لم يعلم مخالفته لاعلم اخر او علم عدم مخالفته له بل الظ من دعوى الاجماع على متابعة
الاعلم هو الاعلم على الاطلاق لا اعلم بلد المقلد هذا اذا كان احدهما اعلم واورع من الاخر
وان اختلفا فكان احدهما اورع والاخر اعلم فقيل بتقديم الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة
يكفي في اجتهاد الاعلم ولا يحتاج الى الزيادة التي في الاورع وذلك يحجزه عن التقصير ولكن
زيادة العلم في الاخر يوجب الاتقان في الفتوى وقيل بتقديم الاورع ويمكن الاستدلال له
بان زيادة الورع يوجب تحمل المشقة في استفراغ الوسع ازيد مما هو دون الورع و
ان كان الامتثال يحصل بما لا يوجب العسر والحرج وذلك قد يوجب ادراك بعض ما لا يدركه
الاعلم لكون استفراغ وسعه اقل منه ويظهر التحقيق هنا مما قدمناه انفا فائدة اختلفوا
في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق على اقوال ثالثها العدم الا اذا تذكر
دليل المسئلة وماخذها فاذا نسيها وجب عليه التكرار فان وافق الاول فهو والا يجب عليه
العمل على الاخر وقيل ان مضى زمان وتغير حال يجوز معه زيادة قوته والاطلاع على الادلة
فيجب التكرار والا فلا للاول الاستصحاب واصالة عدم الوجوب وللثاني احتمال تغير
الرأي بالنظر فلا يبقى الظن وللثالث كون المسئلة مربوطة بدليلها بخلاف ما لم يتذكره
يظهر دليل التفصيل الاخر مما ذكر والحق هو الاول لما ذكر وللزوم العسر والحرج ومجرد احتمال

زيادة م

في جواز بناء المجتهد
الفتوى على الاجتهاد
السابق

وجوب النظر

احتمال التغيير لا يوجب زوال الظن كما لا يخفى نعم لو حصل له بسبب السوانح وتغير الاحوال و
تفاوت الاوقات وتبدل رأيه فى بعض المسائل الاصولية شك فى المسألة بحيث زال الظن ولو
من جهة الاستصحاب ايض وتساوى الطرفان فيجب عليه تكرار النظر ثم من تجدد رأيه بسبب التكرار
هل يجب ان يعلم مقلده بذلك ليرجع عن قول الاول الاظهر عدم الوجوب وما يتوهم من ان
المستفتى ح يبقى عمله بلا دليل ولا موجب فيجب ردعه مدفوع بان ظن بقاء الموجب بالاستصحاب
كاف له والاصل عدم وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق بين الحكم والفتوى فى مباحث
الاخبار ونزيد ههنا ونقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار عن الله بحكم مسئلة سواء كان
بعنوان العموم كما لو قال الماء القليل ينجس بملاقات النجاسة او الخصوص كقوله هذا القدح
من الماء ينجس حين ملاقاته لقطرة من البول وفى معناه قوله اصبت وان كان انشاء للفظ
والحكم هو الزام خاص او اطلاق خاص فى واقعة خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة
بين العباد مطابقة لحكم الله تع فى نظر المجتهد فى هذه الواقعة وغيرها مما يندرج تحت كلى
فالفتوى ح هو ان كل ما كان مثل هذه الواقعة الخاصة حكمها كذا او الحكم هو الامضاء
والانفاذ والالزام لذلك الحكم العام فى هذه الواقعة الخاصة بعنوان انه انشاء من قبل
الحاكم لا اخبار عن الله فيها والظ ان انشاء الحكم من الحاكم كما يحصل بقوله حكمت بكذا
او امضيت كذا او انفذت كذا كذلك يحصل بقوله لمن يحكم له بمال تصرف فى كذا او هذا
للنا ويقول للمرأة تزوجى بفلان وكك تزويجها بنفسه لغيره ونحو ذلك ومن خواص الحكم
عدم التعدى عن الواقعة المخصوصة التى وقع فيها الى غيرها وان كان موافقا لها بعينها
وعدم جواز نقضه بخلاف الفتوى فانه يتعدى من الواقعة الخاصة الى ما يوافقها ويجوز
نقضها بالمعنى الذى سنذكره وقد يشتبه الامر بين الفتوى والحكم كما اشرنا اليه فى مبحث
تصرف المعصوم من حكاية هند زوجة ابى سفيان ثم ان الخصومة اما يكون بعد التداعى
والترافع من الخصمين بالفعل او من احدهما مع غيبة الاخر او صغره او نحو ذلك كلى واما
يكون قبل ذلك اذا كان هنا خصومة متصورة بالقوة ويكون من شان الواقعة حصول
الخصومة فيها مثال الاول ان يدعى احدنا لاحد يدحاضر او غائب او صغير ورفع امره الى

في الفرق بين الحكم والفتوى

٢ فحكمه كذا او هذه الواقعة ٢

الحاكم

الحاكم وحكم به له ومثال الثانى ان يعقد الحاكم باكرة بالغة رشيدة يعتقد هو حيوة
والدها ويعتقد هى موته لاحد او يأذن لاحد فى اجراء الصيغة فانه ليس هنا خصومة بالفعل
كما لا يخفى ومن امثلته نكاح احد المتراضعين بعشر رضعات للاخر بنفسه او بترخيصه
لهما مع عدم تفطن احدهما للمسألة والاشكال فيها بل وعدم علمهما بحصول الرضاع
اصلا مثل ان يسئل والد المتراضعين الجاهلين بالحال عن جواز تزاوجهما بعد ما علم عدم الحاكم وعدم علمهما شك اه
الوالد الاذن به ويثبت عند الحاكم ايض ورخص لهما بالتزويج ولم يعلما هما الحال اصلا فانه اى من الحاكم
لا ريب ان هناك خصومة بالقوة لا بالفعل بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او لاحدها
بالرضاع بعد ذلك ولكن الاشكال فى ان الظ من تقييد الحكم برفع الخصومة وجعل
ذلك غاية له لزوم قصد الحاكم لذلك فيخرج كثير من الامثلة منه ولذلك اشتبه حكام عصرنا
هذا المايز بينهما هو القصد وعلى ما ذكرنا فالفرق بين اعطاء زكوة مال التجار
لفقير بتقليد مجتهد واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطاءها للفقير مطلقا حتى فيما
لم يتفطن صاحب المال للخلاف فى المسئلة اصلا ولا المجتهد لان ذلك العقد يصير موردا
للنزاع بين الفقير وصاحب المال مشكل اللهم الا ان يقال ان المراد بالاخذ هو الاخذ على سبيل
الحكم ورفع الخصومة المتصورة قصدا وعلى ذلك ينزل تمثيل الشهيد بذلك الحكم فى
القواعد وكذا الحكم لك الموكل بان المجتهد اذا اوقع عقدا لباكرة بدون اذن ابيها او اذن
للغير فى تزويجها فهو لازم لا يجوز نقضه بخلاف ما اذا اوقعها غيره فان الاول حكم لا يجوز
نقضه بخلاف الثانى على الاطلاق مشكل اذا المسلم ان ما هو حكم لا يصدر الا عن مجتهد
ولا يتم الا اذا اصدر عنه لا ان كل ما اصدر عن المجتهد فيما يتضمن خصومة بالقوة فهو
حكم والحاصل ان الصدور عن المجتهد من شرايط صحة الحكم لا من مميزات ماهيته نعم
اذا كان مقصود المجتهد قطع الخصومة المتصورة فكما يجوز ان يقطعها بقوله جوزت
لك التزويج بدون اذن ابيك وحكمت لك بهذا يجوز ان يقطعها باجراء الصيغة بنفسه
فهذا هو الذى يصير حكما لا مطلق اجراء الصيغة والاشكال فى صورة الاذن للغير اظهر فانه يصير
من باب حكاية هند زوجة ابى سفيان واما توهم عدم جواز التزويج فيما نحن فيه الا من

المجتهد او باذنه فهو مما لم يذهب اليه احد ثم اعلم انه يرد على تعريف الحكم ايض عدم الانعكاس
بالحكم بالحدود مما يختص بحقوق الله كالشرب والزنا سيما اذا لم يدع على الزاني والشارب
احد حتى يقع الخصومة بينهما وقد صرحوا بكون ذلك حكما كما ينادي به قولهم في مسئلة جواز
حكم الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس وكذلك استدلالهم علي ام
للجواز بعموم قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني والتتميم
بعدم القول بالفصل وغير ذلك وكذا يرد عليه الحكم بثبوت الهلال فانهم جعلوها من باب
الحكم ولا ريب انه متعلق بالمعاد لا بالمعاش فالتقييد بالتعلق بالمعاش يخرجه عن الحد وكذلك
تقييد الحد برفع الخصومة لا تشاجر فيه غالبا ومما يدل على انهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم
بالخلاف في كفاية قول الحاكم بانه يوم فطر واختاره في الدروس ووجهه في ك استنادا
الى عموم ما دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه ولو نا متعذر البينة فحكم بذلك وجب الرجوع
الى حكمه كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب ان ادلتهم التي اقاموها على
عدم جواز نقض الحكم كما سياتي بيانه يتفاوت بالنسبة الى هذه الاقسام سيما الاجماع
اذ هو من الادلة الشرعية ولا بد ان يعلم حال مورده في الشرع وان اى هذه المعاني وقع
الاجماع عليه ويمكن توجيه المقام لادخال مثل هذا الحكم بيوم الفطر بان يراد بامر المعاش
امور لا اختصاص لها بالشرع بل هي من موضوعات حكمه فيرجع الى انه هل يحقق الرؤية ام لا او
تم عدد الشهر ام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع الى الحكم الشرعي
باعتبار قطع النزاع ويتضمن ان الشرع حكم بان يحكم الحاكم ان هذا اليوم يوم الفطر ومن فروع
كونه من الحكم بثبوت حلول الاجال فيما تنازع فيه الخصمان مثل ما لو باع احد بالبيع المشروط
فيه الخيار الى اول الشهر الفلاني الذي يترتب عليه اللزوم بانتفاء الشرط في اول الشهر ثم وقع
النزاع بينهما في اليوم الخاص في انه اول الشهر ام لا فيكفي في ذلك حكم الحاكم بانه اول الشهر
فيترتب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج الى حكمه باللزوم وعدم اللزوم فالحكم بانه اول
الشهر حكم وحكمه باللزوم وعدمه حكم اخر ولا دخال الحد الشرعي بارادة ثبوت الموجب
وعدمه والخصومة في ذلك متصور ايض بين العباد في التصديق والتكذيب والمواطئة

والمخالفة

والمخالفة فالمناص في تعميم الحكم للمذكورات هو ضم قصد الحاكم بحكمه رفع ما عسى ان يتصور
من المخالفة والخصومة ايض وان لم يكن بالفعل هنا خصومة فيدخل كثير مما خرج منه وخرج منه
ما يتوهم دخوله فيه وقد يحصل لحكم المجتهد اعتباران من احدهما فتوى ومن الاخر حكم كما لو
حكم بصحة الحج النائب اذا ادرك اضطراري المشعر فهو من حيث انه مثبت لاستحقاق الاجرة
حكم ومن حيث انه اخبار عن الصحة فتوى وعلى ما مر فيدخل في الحكم حكم المجتهد بكون الجلد
خزا اذا اشتبه الامر وحكمه بكون اللحم مذكى اذا وقع الاشكال فيه وحكمه بان هذا الاناء من
الانائين المشتبهين هو ما وقع فيه النجاسة ومن ذلك ظهر الفرق بين قول المجتهد هذا
القدح نجس لمن يقلده اذا رأيا كلاهما انه وقع فيه قطرة من الخمر فاذا عدل المقلد عن
تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسة الخمر وقلد من يرى طهارتها فيجوز له استعمالها
واما لو حكم بان الاناء الذي وقع فيه البول من الانائين المشتبهين هو هذا فلا يجوز
له الاستعمال بعده كما سيجيء بيان ذلك ومما يشكل به الامر اذا قلنا بان قول المجتهد
اليوم يوم الفطر او هذا الجلد خز او هذا اللحم مذكى حكم لزوم متابعة مجتهد اخر لم
يثبت عنده ذلك لهذا الحكم بناء على ما مر وما سيجيء من ان الحكم لا ينقض وان معنى
عدم النقض لزوم الحكم بترتب الاثار عليه كما سيجيء بيان ذلك وذلك مما يوهن القول
بكون امثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذي لا يجوز نقضه ابدا ويمكن دفعه بالتزامه في
المحكوم عليهم وبالنسبة اليهم فان الحكم اضافي ثم الحكم اما يتحقق باختيار احد الاقوال
في المسألة المختلف فيها واجرائه في القضية الشخصية كمسئلة المتراضعين والباكرة
ونحوهما ولو كان بدون منازعة ومخاصمة بالفعل واما باجراء الحكم على الطريقة المجمع
عليها في القضية الشخصية المتنازع فيها بسبب ادعاء كل منهما الاستحقاق شرعا كما لو [margin: بزعمه]
المدعى عليه بسبب البينة المقبولة او باجراء ما هو المختار عند الحاكم في طريق دفع الدعوى [margin: لما في يد المدعي]
مع كونه خلافيا مثل اثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبينة واليمين كالخلع والعتق
ويجب على المتحاكمين العمل بمقتضاه في الجميع هذا حال الحكم والاحكام وانفاذ الامر
وامضائه واما حال الافتاء والتقليد فواضح لانه عمل بقول المفتي في المسئلة وكذا في الحل [margin: واما التقليد في العبادات]

والحرمة ونحوهما في المطاعم والمشارب والافعال والاعمال البدنية غير العقود والايقاعات
واما العقود والايقاعات مما يحصل بين اثنين غالبا فلها جنبتان احديهما الجواز وعدم
الجواز والثانية الصحة والبطلان فاما الاولى فيتبع المقلد رأي مجتهده فيه واما الثاني
فهو ايضا ظاهر مع التراضي وبنائهما على متابعة مجتهد في الاصل وفي الاستمرار ولما كان
قد يحصل فيه النزاع من جهة المنع من ترتب الآثار فيحتاج الى الترافع ورفع النزاع ثم ان النزاع
بين طرفي العقود والمعاملات اما ان يكون من محض مخالفة الطبع او من جهة مخالفة
الطرفين في حكم الشرع بان يكونا مجتهدين متخالفين او مقلدين لمجتهدين متخالفين
فنمثل هنا مثالا ليتضح الامر وهو مثال عقد الباكرة البالغة الرشيدة مع وجود الاب ولها
صور عديدة الاولى ان يكونا مقلدين لمجتهد يرى ان الخيار لها الثانية الصورة بحالها
مع كون رأيه ان الخيار للولي ولا اشكال في الجواز والصحة في الصورتين الثالثة ان يكونا
مقلدين لمجتهد واحد ولكن وقع النزاع بينهما بحسب الطبع والهوى ولا ريب ح ايضا في صحة
ما وافق رأي المجتهد وبطلان ما خالفه كما لا ريب في جوازه الرابعة ان يكون احدهما
مقلدا لمجتهد والاخر مقلدا لمجتهد آخر مخالف له او يكونا مجتهدين مختلفي الرأي ان قلنا بعدم اشتراط
المذكورة في المجتهد كما هو الظاهر فاما ان يتنازعا قبل العقد او بعد العقد كل منهما عقد
لرجل على حدة او بعد عقد احدهما وفي كل من الصور يحتاج الى المرافعة الى المجتهد فان كان
النزاع قبل العقد فان وافق رأي الحاكم لاحدهما فيحكم له وان كان رأيه التخيير في العمل لو فرض
قول به في هذه المسألة او في مسألة اخرى فالتعيين بيد الحاكم او بالقرعة وان تنازعا
بعد عقد كل منهما فان ترتبا فالحكم لما وافق رأي الحاكم ان كان رأيه التعيين والحكم
لما يختاره ان كان رأيه التخيير وان تقارنا زمانا فيظهر حكمه مما تقدم ومما ذكرنا يظهر
احكام صور اخر متصورة هنا مثل ما لو لم يكونا مجتهدين ولا مقلدين او كان احدهما
مجتهدا او مقلدا والاخر جاهلا او غافلا وسيجيء تمام الكلام اذا عرفت ذلك فاعلم انهم
ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات من الحاكم اذا تغير اجتهاده ولا من غيره اذا خالفه
ما لم يخالف قاطعا بخلاف الفتوى واحتجوا عليه بان جواز نقضه يؤدي الى جواز نقض

في جواز نقض الحكم والفتوى

النقض

النقض من مجتهد آخر فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات وادعوا الاجماع
عليه ويدل عليه الاستصحاب ونفي العسر والحرج واما جواز نقض الفتوى فكلامهم في ذلك غير
محرر فان ارادوا جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة فله وجه في الجملة
كما اشرنا فان احد طرفي الدعوى اذا بنى مطلبه على فتوى مجتهده والاخر على خلافه وتخاصما
بحكمه م عند الحاكم فله نقض مقتضى الفتوى اذا خالف رأيه في المسألة وكذا اذا كانا مجتهدين
وسنذكر وجه التقييد بقولنا في الجملة وان ارادوا جواز نقض الفتوى بالفتوى فهو مشكل
والذي نقطع بانهم ارادوه من جواز نقض الفتوى بالفتوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة
المفتي اما من المستفتي فاذا لم يعمل بعد بهذه الفتوى لان اجماعهم انما انعقد على عدم
جواز العدول بعد العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من رأس او عدم استحقاق المجتهد
للتقليد واما قبل العمل فجوزوا العدول وان اعتقد الحكم بتقليد مجتهده وكذا بعد
العمل في واقعة اخرى اذا تغير رأي مجتهده او تبدل مجتهده بمجتهد آخر مخالف له واما
المفتون فمطلقا لجواز عمل كل مجتهد على ما رآه وان كان مخالفا للآخر وهذا هو ظاهرهم
الشهيد فانه قال في عد بعد العبارة التي نقلناها عنه في مباحث الاخبار وبالجملة
فالفتوى ليس فيها منع للغير عن مخالفة مقتضاها من المفتين ولا من المستفتين اما
من المفتين فظ واما من المستفتين فلان المستفتي له ان يستفتي آخر الى آخر ما ذكره
بالفتوى م واما جواز نقض الفتوى بمعنى ابطالها من رأس او تغيرها من الحين مطلقا ففيه غموض
واشكال وتوضيحه ان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرء عليه
مزيل بحكم وضعي ومنها ما لا يستلزمه فالاول مثل الفتوى في العقود والايقاعات والثاني
مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقات وعدم نجاسة الكر وامثال ذلك
من حلية المطاعم وحرمتها مما اختلف فيه وغير ذلك فان فرض ان يفتي احد بجواز عقد
الباكرة باذنها ورضاها وغيبة ابيها وعقد ناها بتلك الفتوى ثم تغير رأي المجتهد قبل حضور
ابيها وقبل تحقق المخاصمة والمرافعة بينهما فالعمل على هذه الفتوى واجراء العقد
عليها مما يستلزم الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار اما دائما او الى امد كالمنقطع

وقطع الاستمرار فيه يتوقف على ما وضعه الشارع لذلك مثل الطلاق والارتداد وانقطاع انقضاء ام
المدة او هبتها وحصول الرضاع اللاحق او ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال
الرضاع قبل العقد ولم يثبت في اثناء وحينئذ فتجدد الرأي من القواطع وكذلك الحكم بجواز
نكاح المتراضعين بعشر رضعات عند من لا يراه محرما وكذلك بيع العنب لمن يعلم انه يجعله
خمرا او بيع ادوات ما لا يؤكل لحمه في غير عذرة الانسان وغيرها مما لا يحصى وكما ان مقتضى ما يؤكل لحمه او
الحكم رفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفته في الحكم لئلا ينافي الغرض المقصود
منه فكذلك مقتضى الرجوع الى المفتي ونصب المفتي لارشاد المستفتين ان يبنوا امر
دينهم وشرايعهم ومعاشهم ومعادهم على قوله فالشارع الذي جوز رجوع المستفتي
الى المفتي في جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه رخصه في ان يبني امر معاشه
ومعاملاته على فتوى مفتيه وامر المعاش بعضه مما هو من الامور الدائمة فاليوم الذي
يحصل الرخصة للمستفتي في ايجاد ذلك الامر من الامور الدائمة فقد حصل الرخصة لادامته الذي هو م
وكما ان مخالفة الحاكم ومناقضة حكمه ينافي النظام ويوجب عدم الاستقرار فكذلك
مخالفة المفتي في هذا القسم من الفتوى ولا يضر تجدد رجحان الحرمة في نظر المقلد
من جهة تغير رأي مجتهده حتى يستبعد جواز التصرف مع رجحان الحرمة كما لا يضر ذلك
في صورة الحكم مع تغير الرأي وكذلك الكلام في المجتهد اذا تغير رأيه وكان هو صاحب
المعاملة والنكاح ولا يستبعد ذلك منه كما لا يستبعد لو طرء عليه حكم حاكم آخر
كما ذكروه واما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل الملاقي للنجس فليس حكما بشيء
يوجب الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم هذا المعنى وكذلك الحكم
بجواز الاستعمال لا يستلزم الدوام وان استعمله فبعد تجدد الرأي يحكم بغسل ما
لاقاه ووجوب الاجتناب عنه بل هو كما اذا افتى بنجاسة قدح خاص وقع فيه النجاسة
قطعا كما اشرنا اليه سابقا ايض اذ الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام جواز ذلك الحكم ما دام
القدح باقيا فيجوز القول بعدم الوجوب اذا تجدد الرأي مع كون الماء باقيا على حاله
وكذا العكس والحاصل ان الحكم بوجوب الاجتناب وعدمه لا يستلزم الدوام مطلقا
ولكن

ولكن حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى يستلزم الدوام اذ العلة الموجودة في الثاني
هي العلة المبقية بعد العمل بها بخلاف الاولى بل لك ان تقول ان هذا ليس من مسئلة
نقض الفتوى وعدمه بل هو من النزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى وهو يختلف
باختلاف الموارد بخلاف اصل الفتوى فانه يجوز نقضه ومخالفته مطلقا بلا خلاف
في الموارد فان شئت قلت باجراء هذا الكلام في العقود فافرض المثال فيما افتى المجتهد
بجواز النكاح ثم تجدد رأيه قبل التزويج فان ذلك مما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو
تجدد الرأي في نجاسة القليل وعدمها قبل الاستعمال ايض وهذا بخلاف الحكم
فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا اذا عرفت ذلك علمت انه لا يتم تفريع حرمة المنكوحة
بلا ولي وان كان بتجويز المجتهد اذا تغير رأي مجتهده ان لم يلحقه حكم حاكم او لم
يباشر عقده الحاكم بنفسه او برخصته على انه متابعة للفتوى ويجوز نقضه ونسخه
اذا تجدد رأي المجتهد او مات وجاء مجتهد آخر يخالفه بخلاف ما اذا وقع العقد
بحكم الحاكم او رخصته الخاصة وكذلك عقد العاقد المخالف اذا وقع بتقليد المجتهد
الذي يرى ذلك بل قال بعضهم انه يحرم عليه مع لحوق حكم الحاكم ايض وكذلك في المجتهد
الذي نكح امرأة جاز نكاحها عنده لنفسه ولا ثم تغير رأيه ورآها حراما فلو لم يحرم
عليه الا ان يلحقه حكم حاكم وبعضهم حرمه مع لحوق حكم الحاكم ايض ووجه عدم
التمامية منع جواز نقض الفتوى بالفتوى مطلقا كما اشرنا بل المسلم انما هو قبل
العمل كما يظهر من استدلال الشهيد المتقدم فان جواز العدول انما هو قبل
العمل اجماعا كما سيجيء في قانون الآتي وكذلك يتحقق بترك العمل على مقتضى الفتوى
الاولى فيما يتجدد بعد ذلك من الموارد الواردة عليه فعدم لحوق النقض بالحكم
ح انما هو لعدم التحقق في الحكم بسبب الامتناع بالذات اذ الحكم انما هو يشخص واحد
لا يتجاوز الى موارد اخر بخلاف الفتوى فكل حكم مشتمل على الفتوى فهو يتعدى
وينتقض من حيث الفتوى في مادة اخرى ولا يتعدى من حيث الحكم ولا ينتقض ويدل
على عدم جواز النقض في الفتوى بالمعنى المذكور ايض الاستصحاب ولزوم العسر والحرج

ولزوم الحرج والمرج وعدم الانتظام فى امر الفروج والاموال والاملاك وغيرها مع ان التحقيق
ان الرأى لم يتجدد فى المسئلة فى الصورة المفروضة فان الرأى انما هو جواز التزويج
اوعدم جوازه لاجواز فسخ التجويز الحاصل على النهج المشروع المكلف به وعدم ترتب التزويج
الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل والحاصل ان جواز نقض الفتوى
بالفتوى فى امثال العقود والايقاعات بعد وقوعها مطلقا مشكل ولم نظهر عليه دليل و
ما يظهر من دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيما لو تغير رأى المجتهد فى المعاملة التى
حللها او لا وبنى عليها الفتوى او حرمها هو وهم مع ان دعوى على المسائل التى لم يثبت الاجماع
تداولها فى زمان الائمة ع بعيدة لا يعبؤ بها ولو فرض ان نقول بامكانه وقلنا بانه
اجماع منقول فهو لا يقاوم ما ذكرناها من الادلة ولو سلمناه فانما نسلم فى مورده وهو
ما لو تغير رأى المجتهد وكان الواقعة مختصة به وسيجئ كلام المحقق الاردبيلى فى عدم
جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا بنقضها فلا بد ان نقول ببطلان المهر
المسمى مثلا ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما انفقه
وغير ذلك اذ المذكورات من توابع العقد الصحيح المفروض استمراره ولو قلنا بصحته
الى الحين ونقضه من حين التغير وان المراد جواز العمل بالرأى الثانى من حين التغير
لا ابطال العمل بالرأى الاول من رأس فمع انه ليس بنقض حقيقى بل ليس بتغير رأى حقيقة
فى هذه المادة الخاصة كما اشرنا سابقا لانه ليس حكما بتحريم العقد مثلا بعد الحكم
بحله بل هو حكم بحرمة الاستدامة بعد الحكم بحله المستلزم لحل الاستدامة فلا بد من القول
بالتزام توابع العقد الصحيح اذ ذلك الانفساخ من باب الارتداد لا من باب ثبوت الرضاع
السابق ولم يقل به احد وبالجملة مدار الكل من زمان غيبة الامام الى الان على تقليد
المجتهدين بل الغالب فى الخلايق انهم لا مجتهدون ولا مقلدون فهب ان هؤلاء فاسد
ولكن امر المقلدين فى البلاد البعيدة الذين لا مناص لهم عن التقليد واوج معرفتهم
هو ذلك انما هو العمل بفتوى مجتهدهم فى العبادات والمعاملات ولا ريب ان المعاملات
اكثرها خلافية وهذا الاشكال يجرى فى كلها فلا بد لكل مقلد ان يجرى بيعه واجارته

ومزارعته

ومزارعته ونكاحه وطلاقه كلها فى حضور المجتهد او بمباشرته او بمرافعته لو سلمنا ان بمحض
ذلك يتحقق الحكم وان لم يحصل الخصام بالفعل والا فليستعد لفسخ مناكحاته ومعاملاته و
تبدل حالاته بمجرد تبدل رأى مجتهده او تبدله باخر ثم بعد الفسخ بسبب تغير الرأى
او التجدد لتصحيحه ثانيا برأى اخر ثم فسخه برأى اخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم الاستقرار
ولا اقل من موت مجتهد ومع قول اكثر العلماء بل كلهم على ما ادعاه بعضهم من عدم
جواز تقليد الموتى وان الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد فلا بد ان يعرض جميع
معاملاته التى فعل وكل ما فى تحت يده مما حصل له بمعاملة على مجتهد اخر ليمضيه او
يفسخه والحاصل ان كل ما دل على جواز العمل برأى المجتهد وهو لزوم العسر والحرج وغيره
يدل على جواز البقاء على مقتضى امثال هذه العقود والمعاملات ومما يتفرع على
ما ذكرنا جواز نكاح امرأة وقع طلاقها على خلاف رأيه مثلا اختلف العلماء فى بعض
اقسام الطلاق فعلى القول باختصاص عدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى يلزم
ان يحكم المجتهد الذى يرى بطلان ذلك برجوع المرأة الى الرجل اذا وقع الطلاق
بتقليد مجتهد يرى ذلك وان لم يحصل مخاصمة ومرافعة او لا بد ان يباشر الطلاق
المجتهد بنفسه بقصد الاطلاق والالزام او باذن منه بالخصوص كذلك وبعينه بعد
الوقوع لو سلمنا كفايتها مطلقا فى صيرورتها حكما واما على ما حققناه من عدم جواز نقض
الفتوى ايضا بالفتوى وجواز امضاء احكامها وان خالف رأيه فيجوز للمجتهد الذى لا
يرى صحة مثل هذا الطلاق امضاؤه اذا وقع بتقليد مجتهد يجوزه ومعنى امضاء الحكم
ترتب اثاره عليه ومن اثاره جواز نكاح هذه المطلقة لغيره فكما قلنا انه لا يجوز للمجتهد
الذى لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن الولى ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد
يجوزه قبل تحقق المرافعة فكذا لا يجوز له ان يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى رأيه لان
ذلك من اثار الطلاق فامضاؤه وابقاؤه معناه حكمه بترتب اثار الطلاق عليه وجواز عقدها
ثانيا من اثاره وذلك نظير الحكم بين المتخاصمين فكما ان معنى عدم جواز نقضه لمجتهد اخر
هو لزوم ترتب ثمراته عليه وان خالف رأيه فيحل لذلك المجتهد الاكل من المال الذى

استقل الى المدعى بحكم الحاكم المخالف لرفا الراى بل لو ادعى عليه احد بعد ذلك فى هذا المال ولم يقم البينة فيحكم بكون المال مالا له وهذا هكذا سائر الثمرات فكذا الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كذلك فى عصر المجتهد الثانى عسر عظيم وان قيل بدفع العسر بادعاء المراة خلوها من المانع عند من لم يطلع بحقيقة الحال قلنا يتم ذلك فيما لو علم كونها مطلقة فى الجملة فان قيل عدم المعرفة بخصوصية الطلاق كاف لحمله على الصحيح قلنا ذلك باطل اذا كان مختلفا فيه فيحمل على الصحيح عند الفاعل لا عند هذا المجتهد وبما ذكرنا يندفع ما عسى ان يورد على الاصل المسلم عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحة فى كل ما كان من هذا القبيل يعنى العقود والايقاعات المستعقبة للاثار التى عليها بناء معايش الخلق فترى المسلمين فى كل عصر ومصر ليس بناؤهم فى البيع والشراء والقرض والنكاح والطلاق وسلوك علمائهم معهم الا على الحمل على ترتب الاثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على غير طبق ما يصح عند ذلك العالم والا فلا معنى لحمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون اغلب الافعال محتملا لوجوه كثيرة بعضها باطلة عند الكل وبعضها صحيحة عند الكل وبعضها مما اختلف فيه ففى الغالب يحصل احتمال المخالفة ما وقع من المعاملة لما هو راى هذا المجتهد الذى يحملها على الصحة ومع ذلك لا يلتفتون اليه فترى العلماء يجرون احكام الزوجية بين الزوجين من دون تفحص عن حالهما ان النكاح هل وقع بينهما صحيحا ام لا مع ان احتمال كون المزاوجة باطلة عند ذلك العالم ليس باحتمال نادر ولا يلتفت اليه فانه يحتمل ان يكون الزوجة باكرة تزوجت بزوجها بدون اذن ابيها او مرتضعة معه بعشر رضعات مع ان ذلك العالم لا يجوزهما او النكاح وقع على شرط يبطل النكاح به عند ذلك العالم وكذلك البيوع وسائر المعاملات فان الخلاف فى العقود والايقاعات والمداينات فى غاية الكثرة ومع ذلك فبناء العلماء والعوام على ترتب الاثار افعال الناس من دون تفحص عن ذلك وانت خبير بان مجرد حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفى فى ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله على الصحة هو الصحة عند الفاعل لا عند الحامل والصحة عند الفاعل كيف ينفع فى ترتب الاثار عند الحامل بعدم الفحص عن ذلك لما يترتب على اذا الصحيح

ان تلك

ان تلك الاسباب من العقود والايقاعات اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل فلا بد ان يترتب عليها مسبباتها وان لم يكن كذلك عند الحامل لان ذلك مبنى على قاعدة اخرى وهى الحاق النادر بالغالب بادعاء ان الغالب فى تلك الاسباب من العقود والايقاعات وغيرهما هو الصحة عند الكل فان ذلك مما لا يخفى على المطلع بالفقه والخلافات الحاصلة فيه سيما وكل واحد من ابواب الفقه مستتبعة للخلافات الكثيرة فى توابعها ففى الطلاق مثلا نقول خلافات كثيرة من جهة الالفاظ فى الصيغة ومن جهة الاحكام والشرايط فى كل واحد من اقسامه وانه هل وقع رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا فهل وقع على اللفظ الصحيح عند الحامل ام لا وهل وقع عند رجلين عدلين سوى من يجرى صيغة الطلاق او كان احد العدلين هو وكيل الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب الحامل او الزوج او الوكيل فان فى العدالة والكاشف عنها اختلافات معروفة وهل وقع الطلاق فى حضور العدلين مع معرفتهما للزوجين ام لا وهل وقع الطلاق فى حال الحمل او غيره او فى حال الغيبة او فى الحضور وان كان فى حال الحمل فهل كان فى المرة الاولى او الثانية ففى كل ذلك اختلافات وان كان خلعيا فهل تحقق الشروط فيه من الكراهة على النهج المعتبر ام لا او على الوجه الذى يعتبر عند الحامل او الفاعل لوقوع الخلاف فى حد الكراهة وفى صحة الطلاق بعوض من دون الكراهة وغير ذلك مما لا يحصى وكذلك الكلام فى النكاح والبيع والقرض مما يطول الكتاب بذكرها ثم مع قطع النظر عن تلك الاختلافات فى اصل تلك الابواب والمسائل هل وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد او بدون احدهما وعلى الثالث فهل كان ذلك مع الغفلة والجهالة او مع التقصير والمسامحة وهل يترتب الاثار على القسم الثالث بقسميه او باحد القسمين منه دون الاخر وهكذا وبالجملة تغير الراى فى اصل المعاملة وتبدل المجتهد انما يقتضى اتباع المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة جديدة على الراى الثانى لا ابطال ما يترتب على الراى الاول او قول المجتهد الاول ولو حصل به انحاء الانتقالات والتصرفات مثلا جعل المبيع مهر الزوجة وانتقل من الزوجة الى وارثها وباع الوارث

بغيره وهكذا ولا ريب ان كل ذلك عسر وحرج عظيم منفيه العقل والشرع ولو فرض ان المجتهد
الثاني اخترع هذا الرأى وقال هذا ابداع رأى لا تجدد رأى وتغيره يعني ان رأيي
لزوم ابطال اثار الرأى الاول فكلام مع ذلك المجتهد وبيان عذره عند الله
واقامة البرهان وهو خارج عن موضوع المسئلة نعم اذا ظهر بطلان الرأى السابق
من رأس فهو كلام اخر غير تغير الرأى فان من تغير رأيه في الاجتهاديات لا يحكم
ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك ربما يعود الى الرأى السابق ايضا وسيجيء الكلام
فيه وبالجملة الكلام في العقود مخالف للعبادات فلو تجدد رأيه في وجوب قراءة
السورة بعد ما كان يرى استحبابها في الركعة الثانية يجب عليه القراءة في الثانية
وكذا لو تغير رأى مجتهده وهكذا الحال في القبلة اذا تغير الرأى في الركعة الثانية
ويقع الاشكال فيما لو جعل فرش المسجد من اجر معمول من الطين النجس تقليدا لمن يرى
الخزفية استحالة ثم تجدد الرأى او تغير المجتهد فهل يجب نزعه وتبديله ام لا او انه
مما يفيد الاستمرار كالزوجية حتى يرد عليه عدم جواز النزع او لا لان المناط في ذلك
هو تبعيد المسجد عن النجاسة وهو متجدد انا فانا وليس مما نيط بالاستمرار والدوام
ولا يبعد التفصيل بان يقال لا يجب النزع ويجب الاجتناب واشكل منه لو حكم بجواز بناء
المسجد عن ذلك الاجر فان قلنا بوجوب تبعيد مطلق المسجد حتى جدرانه عن النجس
فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى يجوز نقضها بالحكم
واما الدليل عليه هو نقض الفتوى بالفتوى وكثير مما ذكرته في نقضها بالفتوى من
المفاسد يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيره قلت تحقق المخاصمة
غالبا انما هو في اول الامر ولا يترتب عليه عسر وحرج ولو فرض تحققها بعد مدة مديدة
فتحققها مع عدم ثبوت التراضي عليه في اول الامر نادر ولا يلزم من المفاسد في ذلك
ما يلزم من المفاسد في اصل نقض الفتوى بالفتوى واتباع نفي العسر والحرج في ذلك عن
احد المتخاصمين يوجب ثبوته على الاخر بخلاف الصور الفتوى التي لم يحصل فيها مخاصمة
كما هو الغالب في المسائل الخلافية التي هي مبنى امور معاش الخلق مع ثبوت التراضي في

اول الامر

اول الامر مثلا ان بنيا في المسئلة الخلافية على رأى مجتهد ثم بعد ذلك حصل الاختلاف
بينهما بمجرد الطمع والهوى او بسبب التمسك بتغير رأى المجتهد او تبدله باخر وترافعا
الى مجتهد يرى ذلك باطلا فالحكم بجواز النقض في ذلك مشكل ايضا للزوم اكثر ما ذكر
عليه وقد لكن المقام في بيان حال تجدد الرأى وحصول المخالفة بين الرأيين وبيان
الصور التي يحصل المخالفة بين الرأيين وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان التصور
التي يتصور فيها تخالف الرأيين مع قطع النظر عن المخاصمة والمرافعة جملة الاولى
مخالفة المجتهد لرأيه السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما اذا عقد البالكرة
لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رأيه فالمشهور بينهم بل ادعى عليه السيد عميد الدين
الاتفاق انه يبني على الرأى الثاني فيحرم عليه زوجته قالوا الا ان يلحقه حكم حاكم قبل
ذلك فلا يحرم عليه لكثرة قوة الحكم وتامل فيه بعضهم لان الحرام لا يصير حلالا بسبب
الحكم اقول ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق به حكم الحاكم لعدم الدليل عليه غاية ما يدل
عليه ادلة حرمة النكاح بدون اذن الولي هو النكاح الابتدائي لا استمراره بعد وقوعه
على ما هو مقتضى تكليفه مع انه لو قلنا بالحرمة فينفسخ النكاح ولا يحتاج الى الطلاق
وهذا الفسخ انما هو لما ظهر عليه من جواز نكاحها من رأس لا عدم جواز امساكها
فيما بعد فقط فغاية الامر عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الارتداد بل هو من باب
ثبوت الرضاع السابق المثبت لمهر المثل على الاظهر لظهور فساده من رأس فاذا كان
كذلك فاذا انفسخ النكاح بتجدد الرأى فجاز لها التزويج بغيره فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد
رأيه وظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحته رأسا فمقتضى العمل على الرأى الثاني هو
جواز الدخول بها والنظر اليها وان كانت في حبال الغير لان تجدد رأيه كشف عن صحة
العقد من رأس لا جواز العقد عليه بعد التجدد ولم ينفسخ العقد الاول الا بتجدد
الرأى ومظنة الحرمة ولم يقع منه طلاق او ارتداد او نحو ذلك حتى يحتاج العود الى
عقد جديد وهلم جرا اذا تجدد رأيه بعد ذلك وهكذا فيشكل الحكم بالحرمة بتجدد الرأى
وان لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين من الاجماع فهو موهم كما اشرنا ومما يؤيد

ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة اذا لحقه حكم حاكم فان الدليل على الحلية بعد حكم الحاكم
مع تغير الاجتهاد ان كان هو الاجماع فهو ممنوع لوجود الخلاف فيه وان كان هو لزوم
التسلسل وعدم الاستقرار لولاه والعسر والحرج يلزم ذلك في الفتوى ايضا ومخالفة
المجتهد لرأى نفسه ايضا وكذا في المقلد الذى نكحها بدون اذن الولى اذا تغير رأى الكلام
مجتهده فقالوا فيه ايضا يحرم عليه اذا اتحد رأيا لا ان لحقه حكم حاكم لكن السيد مجتهده
عميد الدين هنا لم يدع الاجماع بل جعل الحرمة اظهر والكلام فيه كالمر بل هو اظهر هنا
الثانية مخالفة المجتهد لمجتهد آخر ولا ريب انه ليس له مزاحمته ولا مزاحمة مقلده
اذا قلده والظاهر انه يجوز له ان يبنى على صحة ما حصل بفعلهما او ترتب الآثار عليهما كما اشرنا
في تفريع مسائل الطلاق وكذا الكلام في مقلد ذلك المجتهد اذا اتبع مجتهده الثالثة
مخالفة لمن لم يكن مجتهدا او لم يعلم من حاله انه مقلد لمجتهد ام لا والاظهر عدم وجوب
المزاحمة ايضا حملا لفعله على الصحة بل الامر كذا لو مات مجتهده ايضا بناء على ما
سنحققه فيما بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما فيمن كان مقلدا
له سيما في المسئلة التى قلده سيما في العقود والمعاملات بل الدليل يدل على الجواز
الرابعة مخالفة لمن علم انه بنى على احد الاقوال في المسئلة بتقليد
من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد او غافلا والاظهر فيه وجوب مزاحمته
في الارشاد والهداية في الاخذ والعمل لكن الحكم ببطلان عقد اخذه كذلك مع موافقته
لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة في المسئلة مشكل والتحقيق
في ذلك يظهر مما قدمناه في اوايل باب الاجتهاد والتقليد ونقول هنا الغافل الجاهل
اذا اعتقد ان حكم الله في حقه هو جواز العقد وانه يترتب عليه آثاره فالظاهر ترتب
الآثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلا من رأس بان يكون خارجا عن الاقوال المحققة
في تلك المسئلة وعن مقتضى الامارات الشرعية القائمة عليها فانه اذا كان موافقا
لاحد الاقوال في المسئلة فهو كما لو كان مقلدا لاحد من المجتهدين المختلفين في
المسئلة وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بنى عليه ذلك
الغافل

الغافل الجاهل باعتقاد انه حكم الله في حقه اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد
يترجح في نظره خلافه واما الحكم ببطلانه في نفس الامر فكلا واذا كان تكليفه حين الجهل و
الغفلة هو البناء على هذا العقد فلا بد من القول باستدامة آثاره كما كان الحال
كذلك في المقلد للمجتهد بعد تغير الرأى وكما كان قولنا ببقاء آثار العقد الحاصل بتقليد
المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى مجتهده فكذا هنا مبنى على
الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى والده العامى وغيره من الذين لم يكونوا
مجتهدين ولا مخبرين عن مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعى ولا مدخلية
للعلم والجهل فيها ولا يشترط صحتها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان العقد
المبنى على معتقد الجاهل الغافل مع موافقته لاحد الاقوال في المسئلة باطل من الغافل
جهة عدم صدوره عن الاجتهاد او التقليد فيلزم البطلان في اكثر المعاملات
الواقعة في زمان مع عدم اخذها عن المجتهد وان وافق رأى مجتهد العصر وانت
خبير بانه خلاف المعهود من طريق السلف والخلف فلو تزاوج المرتضعان بعشر
رضعات مثلا من دون معرفتهما بالمسئلة ولا بوجوب التقليد والاخذ من المجتهد
فيجب على المجتهد الذى يقول بكون ذلك محرما ايضا نقضه اذا اطلع عليه لانه لم يحصل
من جهة التقليد وكذا ساير المعاملات ومحض توافق ذلك لرأى المجتهد الموجود
من باب الاتفاق لا يجعله موافقا لنفس الامر ولا يوجب صحته وكذا اجازته بعد
الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان علة البطلان بالفرض هو انشاء
العقد بدون التقليد ولم يعهد مثل ذلك من العلماء ولو كان ذلك لارتما المار كه الحكم
الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر ولشاع وذاع بحيث لم يخف هذا الاخفاء
ويؤيده الاستصحاب ونفى العسر والحرج وغيرهما ايضا الخامسة مخالفة لمن كان كذلك
لكن لم يكن جاهلا بالمرة وغافلا بل ترك التقليد مسامحة ولا ريب في لزوم الهداية
والارشاد في الاخذ والعمل واما الكلام في بطلان العقد الذى اوقعه كذلك اذا
وافق احدى الادلة والاقوال في المسئلة ففيه اشكال ويمكن توجيه القول بعدم جواز

النقض فيه ايضا اذا وافق احد الاقوال في المسئلة بان جواز النقض للمجتهد المخالف له ان كان لانه مخالف له ومظنونه انه خلاف حكم الله وانه ليس بسبب يترتب عليه حكم شرعي فلابد من القول بجواز النقض فيما لو قلد المجتهد الاخر لانه مخالف لحكم الله بحسب ظنه وقد بينا بطلانه وان كان لانه لم يتبع فيه مجتهدا وعدم جواز نقضه فيما لو تبع المجتهد انما هو لانه تبع المجتهد وادى مقتضى تكليفه فيرد عليه انه على ما ذكرت من مدخلية متابعة المجتهد في ترتب الاثر فلابد ان يجب عليه النقض لو وافق رأيه ايضا لانه لم ياخذ من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية له في ترتب الاثار عليه للعلم والجهل وقصد الامتثال وعدمه انما ذلك في العبادات لاجل اشتراط النية وقصد التقرب والامتثال فيها ولا يتم الا مع العلم او الظن بانه حكم الله فلو زوج احدى بنتيه باحد مع علمه بحصول عشر رضعات بينهما مع اشتهار الخلاف فيه بين العلماء او باع العبد لمن يعلم جزءا وهكذا وسمعه المجتهد الذي رأيه موافق لذلك فلا يجوز نقضه لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع ويترتب عليهما احكامهما غاية الامر كونه منهيا عنه بدون الاخذ عن المجتهد والنهي مع انه لا يدل على الفساد في المعاملات انما تعلق هنا بامر خارج عن المعاملة وان كان لانه لما سمع الخلاف في المسئلة يحصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء ففيه انا لا نسلم حصول التردد في الايقاع سيما في جميع الموارد غاية الامر التردد في الوقوع وهو لا ينافي الجزم في الايقاع فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر والقدر الثابت من الترتب هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد او بالتقليد غاية الامر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد الترتب فيه ايضا واما المتفطن المسامح فلم يعلم دخول معاملاته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعي يرفع الاصل والحكم الوضعي بنفسه رافع للاصل من دون مدخلية للعلم والجهل غاية الامر حصول الامتثال خلاف في الحكم الوضعي لسبب بعض شرايطه فيدور الكلام السابق ونقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل بطلانه في نفس الامر واما لانه مخالف لرأي هذا المجتهد واما لانه لم يحصل من جهة اجتهاد ولا تقليد والاول

خلاف المفروض

خلاف المفروض لانه من المسائل الاجتهادية والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا من مجتهد اخر مخالفا لرايه والثالث لا مدخلية له في الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية لجرى فيما وافق رأيه ايضا والحاصل ان الاقوال في المسئلة الاجتهادية مبنية على الامارات الشرعية والمفروض عدم ظهور بطلان احدها فلا يتم الحكم بالبطلان غاية الامر عدم جواز اختيار احدها لهذا المسامح رجما بالغيب واما مع اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض ايضا يحتاج الى الدليل سيما اذا وقع العقد بتراض من الطرفين ولم يقع بينهما منازعة اصلا وسيما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذي يريد نقضه واذا لم يجز النقض فيلزمه ترتب الاثار واما ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد وان ما خالف الامارات الشرعية والاقوال المتداولة يكون باطلة فلا يحضرني ما يدل على بطلان مثل ما نحن فيه مما وافق من المعاملات على طبق واحد من الاقوال وان كان مع المسامحة واصالة عدم الوجوب وعدم ثبوت التكليف بفسخ مقتضى هذا العقد ايضا يعاضده والحق ان المقام بعد لا يصفو عن شوب الاشكال وان كان الاظهر الصحة سيما فيما وافق راي المجتهد هذا حال اقسام تخالف الاراء في الفتوى واما بيان حال الحكم وحق النقض فهو ان الحكم الصادر من الحاكم لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر بطلانه رأسا وان اختلف الراي من نفس الحاكم او غيره وان الفتوى قد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز اما الصورة التي يجوز فهو ما لو وقع النزاع في اول زمان العقد اما قبله او بعده بعد الاطلاع على ان له حق الدعوى وان طال المدة واما الصورة التي لا يجوز فهو ما لو تراضى المتعاقدان على عقد مع معرفتهما بكون المسئلة خلافية بان يبنيا على تقليد مجتهد واحد او ما يقوم مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد رأسا بعد ذلك الخلاف وسبيل النزاع ودعتهما الهوى الى التنازع فالاظهر عندي عدم نقض الفتوى هنا ايضا بالحكم تنبيه اذا خالف البكر والولي وكانت البكر مقلدة لمن يحكم باستقلالها والولي مقلد لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد من احدهما قبل المرافعة فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى يقع المرافعة فان ترافعا عند من يوافق

البكر فيلزم نكاحها ويلزم الولي بالسكوت وان ترافعا عند من يوافق الولي وصدر العقد من الولي فيلزم عقده ويبطل دعوى البكر ولو صدر عنهما عقدان فقد مرّ الكلام فيه والغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان العقد وهو ظاهر وكذلك الكلام لو كانا مجتهدين او غافلين او جاهلين دأسا وكون العقد في معرض الزوال بسبب احتمال الحكم على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب الآثار عليه ما لم يعرض له كسائر المعاملات ونظيره كثير لا حاجة الى ذكرها بقي الكلام في بيان جواز النقض اذا ظهر بطلان الحكم او الفتوى فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز النقض انما هو اذا لم يخالف قاطعا وفسره التفتازاني بالنص القطعي والقياس الجلي وقال السيد عميد الدين لا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع على الحكم منه وعلته نصا قاطعا وثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ح ينتقض اجماعا لظهور خطائه قطعا ومرادفه ما ذكره العلامة في الارشاد وغيره من البطلان حيث قال وكل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل العزل او بعده او لغيره ينقضه ويبطله هو وذلك اعني المخالفة للدليل القطعي او ظهور التقصير منه فيما ليس له دليل قطعي وكان من الاجتهاديات لا بمجرد تغير الرأي فانه ليس بظهور البطلان مطلقا اذ ربما تغير رأي المجتهد ويحصل له الترجيح للرأي الآخر مع انه لا يظهر له بطلان الاول ويحتمل بعد صحته ايضا فهو لا يجوز نقضه الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد لاجل قلة التتبع وما ذكره المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد في تحقيق ظهور البطلان يؤل الى ظهور التقصير في الاجتهاد لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد على مجرد ما نقله بعض المصنفين في كتابه وجعل معيار ذلك والقاعدة الدالة عليه هو مخالفة ما لو فرض الاطلاع عليه لتبعه من الادلة وان عدم الاطلاع كان من جهة التقصير فعلى هذا لا يضر مخالفة رواية لم يعثر عليها لاجل كونها في الكتب الغير المتداولة مثل قرب الاسناد والمحاسن او لاجل كونها في غير بابها المعهود وكذلك لا يضر مخالفة بعض الترجيحات في تعارض الاحوال او مقتضى بعض المرجحات المذكورة للجمع بين الاخبار بسبب تفاوت مراتب الظن في الحالين فقد

يردد

يردد الامر بين حديثين صحيحين بدق الفرق في رجحان احدهما على الآخر وقد يردد الامر بين اختيار التخصيص على الاضمار وبالعكس وهكذا فهذا لا يبق له ظهور بطلان الاجتهاد بل يبق انه تغير رأيه ولكن يضر مخالفة حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه المعهود فضلا عن الآية والاجماع والقياس الجلي وغير ذلك فان مخالفة المذكورات كاشفة عن التقصير في الاجتهاد بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى ذلك ينزل كلام الشهيد في س حيث قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل ام لا ويحصل ذلك بمخالفة نص الكتاب او المتواتر من السنة او الاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الاخبار وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات انتهى ملخصا واستشكل المقام الشهيد الثاني في لك سيما في عبارة الشهيد هذه في غير الثلثة الاول لان الخبر الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني فمخالفته لا يضر وكذا الكلام في مفهوم الموافقة والمنصوص العلة فمخالفته لا يستلزم البطلان وعلى ما نزله عليه المحقق الاردبيلي ره فيندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردبيلي ره قال ان في صورة ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي صورة تغير الرأي لا ينقض شيء منهما وهذا هو الذي اشرنا اليه من ان ظاهره عدم الفرق بين الحكم والفتوى في عدم النقض وهذا هو التحقيق في المسئلة نعم يجوز المخالفة للحكم الاول في الفتوى فيما وقع النزاع وترافعا عند الحاكم على التفصيل الذي قدمناه وفيما بعد التغير في موضع آخر وفيما لم يناف ما اثبته الفتوى من الاحكام الملزومة الاستمرارية وهذا في الحقيقة لا يسمى نقضا ولا يطلق عليه النقض كما صرح به التفتازاني بل هو عمل بالرأي الآخر فلا يرد على المحقق الاردبيلي انه لم يقل ان الفتوى يجوز نقضه فلم يبق بين الحكم والفتوى فرق في عدم جواز النقض والفرق انما هو في جواز المخالفة في الجملة في الفتوى دون الحكم ثم ان المعيار الذي اخذه المحقق الاردبيلي ره وبنى عليه كلام الشهيد ايضا غير مطرد سيما بالنسبة الى المفاهيم ومنصوص العلة وبالجملة كلماتهم في هذا المقام غير وافية بافادة المرام او غير منقحة وقد ذكرت لك ما اداني اليه

في عدم جواز الرجوع عن تقليد مجتهد الى آخر

نقل الاجماع ابن الحاجب والعضدي في شرحه والسيد عميد الدين من اصحابنا في منية التهذيب

النظر القاصر ورجاء العفو عن الزلل من الله الغافر **قانون** اذا عمل العامي بقول المجتهد في حكم مسئلة لا يجوز له الرجوع الى غيره في هذه المسئلة ونقل عليه الاجماع الموافق والمخالف ولعل وجهه ان قول المجتهد كالامارة الراجحة فلا يجوز له العدول عنها بلا وجه مع انه يوجب اختلال النظام غالبا اذ قد يتغير دواعي المقلدين آنا فآنا نعم ان ظهر له رجحان لسبب العلم والورع في الغير فيجوز العدول على ما اختاره الاصحاب من تقديم الارجح بسبب العلم والورع والاولى ان يجعل الرجحان اعم من ظهور ما لم يظهر له من احوال العلم والورع او ظهور خطائه في هذا الاجتهاد الخاص من الخارج واما في غير تلك المسئلة فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين في الاعصار والامصار والظاهر ان الكلام لا يتفاوت فيما لو التزم المقلد تقليد مجتهد خاص اولم يلتزم والعامة فرقوا بينهما واختلفوا فيما لو التزم كان يختار متابعة الشافعي او ابي حنيفة على اقوال ثالثها انه كالاول يعني الملتزم وقد مر الكلام فيه **قانون** اختلفوا في ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد من نفسه من دون ان يحكي عنه والحق العدم لانه تدليس وقول بما لا يعلم فان ظاهر الاخبار عن علمه وللعامة اقوال شتى اشهرها عندهم الفرق بين المطلع على المأخذ وغير المطلع فيجوز للاول دون الثاني وربما ادعى بعضهم الاجماع على الجواز في الاول وفرق بعضهم بين وجود المجتهد على المأخذ وعدمه فيجوز في الثاني دون الاول والكل ضعيف **قانون** لا يشترط مشافهة المفتي في العمل بقوله بلا خلاف ظاهر بينهم واحتجوا عليه بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر والحرج بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه مع امن التزوير ويدل عليه العمل بكتب النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام في ازمنتهم وللزوم العسر والحرج لولاه وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف والمشهور عند اصحابنا العدم وعندهم الجواز ولذلك صار بناؤهم على تقليد الائمة الاربعة بل على الاجتهاد في اقوالهم والعمل به ومنهم من فصل فمنع مع وجود الحي لا مع عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب المتاخرين قليل بل لم نعرف بالخصوص الا جماعة من متاخري المتاخرين من الاخباريين ونقل في ذكرى قولا به ولم يذكر قائله والاحتجاجات المذكورة لنفي الحجية في كلام الاصحاب كلها ضعيفة اقواها

على المأخذ

في جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت

قائله

ما اختاره

٣٧٤ التقليد

ما اختاره صاحب المعالم ومرجعه الى ان الاصل حرمة العمل بالظن وما دل على جوازه امران الاول الاجماع الذي نقله جماعة من العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح في الاحياء والثاني لزوم العسر والحرج لولاه وهو لا يثبت جواز تقليد الميت مطلقا حتى لو كان هناك حي بل صرح بعضهم بالاجماع على العدم مع وجود الحي اقول تحقيق هذا المقام يحتاج الى تجديد الكلام في ان الاصل في امثال زماننا جواز العمل بالظن الحاصل للمجتهد الا ما ثبت حرمته او الاصل حرمة العمل به الا ما ثبت جوازه وقد عرفت في مباحث الاخبار ان الحق هو الاول لان اثبات ظن المعلوم الحجية دونه خرط القتاد وغاية اثبات حجية اخبار الآحاد وظواهر الكتاب واصل البراءة والاستصحاب وقد عرفت ان اثبات حجية خبر الآحاد لم يدل عليه دليل الا مجرد كونه ظن المجتهد اذ الاعتماد على الاجماع المنقول عن الشيخ يستلزم الدور اذ الدليل على حجيته هو الدليل على حجية الخبر ودعوى الاجماع القطعي عليه من عند انفسنا لو تكلفناها بملاحظة احوال السلف فانما هو في الجملة لما ترى من النزاع في اشتراط الصحة باصطلاح المتاخرين او كفاية مطلق التوثيق او مجرد التحرز عن الكذب او مطلق المدح ثم في معنى العدالة وعدد الكبائر ثم في كفاية انجبار الضعف بالشهرة او اعتبار مطلق تصحيح القدماء ثم بعد كل ذلك في علاج التعارض فلم يخلص في مورد من الاجماع شيء ينفعنا ولا مناص عن التعلق بما يحصل به الظن والاعتماد على الاخبار الواردة في جواز العمل باخبار الآحاد وضبطها وتدوينها وعلاج تعارضها ليس الا اعتمادا باخبار الآحاد لمنع قطعيتها وكذلك الحال في الاستصحاب واصل البراءة فان الدليل عليهما ان كان هو الاخبار فيدور لكونها آحادا وان كان حصول الظن فهو المقصود وكذلك حجية الكتاب لمنع الاجماع على حجيته مع ان قدر المجمع عليه لو سلم هو النصوص او الظاهر الذي لم يعارضه شيء والا فالخلاف في المفاهيم وانواع الدلالات وصور معارضات عامها مع خاص الاخبار وغير ذلك مما لا يخفى على احد مع ان مسائل الفقه جلها بل كاد ان يكون كلها مما لا يتم بواحد من الظنون المعلوم الحجية اي بالقدر الذي علم حجيته فلا يجدي حصول القطع في بعض اجزاء المسئلة في قطعية تمامها كما لا ينفع قطعية احدى المقدمتين في القياس

اخبار

متمم

في قطعية نتيجتها فالحق ان يقال نحن مكلفون في امثال زماننا وسبيل العلم بالاحكام منسد
والتكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله الواقعي فاذا تعين المظنون
فهو وان تردد بين امور فالمكلف به هو احدها ثم قد عرفت الاشكال الوارد على استثناء القياس
ونظايره من جملة الظنون من ان دليل العقلي والبرهان القطعي لا يقبل التخصيص وقد
مر جوابه ونزيد هنا توضيحا ان وجه هذا الاستثناء اما انه من جهة عدم افادته الظن
بملاحظة طريقة الشرع من جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما من جهة ان النهي عنه
مقدم على حال الاضطرار فبعد ما ثبت بالبديهة حرمته وقع الكلام في العمل بسائر
الظنون وجرى عليه البرهان العقلي واما من جهة ان الشارع كما اذن لنا العمل ببعض الظنون
كالاخبار الاحاد نهينا عن بعض الظنون كالقياس خرجنا عن التمسك بمقتضى النص
في جواز العمل باخبار الاحاد وادعينا ان حجيتها ليس من جهة نص الشارع بل من جهة انه ظن
المجتهد لما عرفت من عدم الفائدة لان القدر المقطوع به منه في غاية القلة فلا يعرف
اين ما هو مورد الاجماع والقطع من جملة اخبار الاحاد حتى يجوز العمل به وان كان يعرف بجهته م
ففي غاية القلة بخلاف حرمة القياس فانه معلوم ولذلك نقول بان منصوص العلة وفحوى
الخطاب ليسا بقياس لانهما من القياس الجائز دون الحرام فلا غايلة في التمسك في حرمة
القياس بالنص دون جواز العمل بخبر الواحد فتامل حتى تعرف الفرق هذا حال المجتهد و
اما العامي فاما ان نقول ان رجوعه الى المجتهد تعبدي وبمقتضى النص والدليل مثل
قولهم لابان بن تغلب وامرهم بالرجوع الى زرارة ويونس واخذهم المعالم عنهم وامثال
ذلك بضميمة دعوى الاجماع او البديهة على الاشتراك في التكليف او من جهة دليل العقل بانه مكلف
يقينا بالحكم الواقعي وباب العلم اليه منسد فلا مناص له عن الظن والمعتمد في امثال زماننا
هو الثاني كما لا يخفى لامكان القدح في الاول بمنع الدلالة على التقليد المصطلح وان
كان الظاهر خلافه ولانه ليس مما يحصل به العلم للمقلد ولا الظن الا من جهة تقليد غيره سلمنا
لكنه لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذا الكلام في الاجماع لعدم حصول العلم للمقلد
بالاجماع غايته هو الثبوت في الجملة ويحتاج في تعيين من يجب تقليده ايضا الى العمل

بالظن

بالظن واذا اعتمدنا على الوجه العقلي فنقول ان العقل انما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم
وح فاما نتكلم في حال نفس العامي ومراتب فهمه وتميزه واما نتكلم في نفس الامر ومعرفة اصل المسألة
وتميز العلماء وتحقيقهم لاصل المسألة ليثمر في الارشاد والامر بالمعروف اما الاول فيظهر والنهي عن المنكر
حاله بما بيناه في مباحث الكلام في معرفة اصول الدين وغيره من ان العامي مكلف على مقتضى
فهمه وادراكه حتى لو ظهر له ان حكم الله هو ما قاله امه او ابوه العامي فهو تكليفه ولا يؤاخذ
على ذلك واذا ظهر له وجوب الرجوع الى العلماء المستنبطين فكذا هو مكلف بمقتضى فهمه
من تميز العلماء فاذا لم يظهر له الفرق بين الاصولي والاخباري والمتجزي والمتكثر النظر وغيره والحي والكلي م
والميت فهو ايضا تكليفه الرجوع الى القدر المشترك ويلزمه التخيير اذا لم يحصل له الترجيح وكذا
بين الاصوليين الاحياء مثلا لو ظهر له رجحانهم على غيرهم والحاصل انه مكلف بما ظهر عنده
وترجح في نظره ان قوله هو حكم الله في نفس الامر اما بالخصوص او بكونه احد الامور المظنون
كون كل واحد منها حكم الله في نفس الامر والحيوة بمجردها لا يوجب الظن له بكون حكم الله في
نفس الامر هو ما قاله الحي وكذا الاعلمية اذا لم ينحصر الامر في الاعلم كما اشرنا سابقا فالمعتاد
هو ما حصل به الرجحان فقد يحصل ذلك في الحي وقد يحصل في الميت ومن ذلك يظهر حال تحقق
العلماء للمسألة فيما بينهم وبناء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذ لم يثبت على العامي الا وجوب
الرجوع الى ما هو اقرب الى ظنه انه حكم الله في نفس الامر وح فرجوعه الى فهمه ذلك وتميزه من مسائل
الكلامية ومقاصد الاصولية التي لا دليل على لزوم التقليد فيها وليس عليه متابعة العلماء
نعم لو ظهر له بعد امر العلماء بخلافه وتنبيههم اياه بخطائه خلاف ما فهمه فهو مكلف به ح
لانه هو مقتضى تميزه وادراكه لا لانه تقليد لذلك العالم والحاصل ان العامي في ذلك كاحد
العلماء ومناط في العمل هو حصول الظن بحكم الله فلو خلص عن ورطات النزاع بين الاصولي والاخباري
مثلا وعرف بفهمه او بتعليم عالم اياه حقية طريقة الاصولي بحيث يحصل له التميز بالاستقلال
ولو من جهة الاعتماد على هذا العالم لا من جهة محض تقليده ثم دار امره في مسائل الفروع بين
تقليد اصوليين رجلين احدهما حي والاخر ميت وحصل له الرجحان في ان متابعة ذلك الميت اقرب الى
حكم الله للامارات الخارجة والقرائن الدالة عليه ولو بسبب مدح العلماء ووصفهم ذلك الميت

بالاتقان والتحقيق فكيف يجوز للعالم الذي لا يجوز تقليد الميت منعه عن ذلك اذا لم يحصل له الظن
بقوله بان ما نسمعه باطل وضلال عن ان يجب والحاصل ان معيار تقليد المقلد انما هو حصول الظن [ان التحقيق]
بحكم الله فان قلت نعم ولكن شهرة عمل الاصحاب بالمنع عن تقليد الموتى بل ظهور دعوى الاجماع
عن بعضهم على حرمته مع وجود الحي يوجب للمقلد الظن بان متابعة هذا الميت ليس حكم الله في
نفس الامر اذا المقلد اعم من العامي البحت فقد يطلع على الشهرة والاجماع المنقول فيصير هذا
من قبيل العمل بالقياس المستثنى من مطلق ظن المجتهد قلت اما اولاً فهذا ليس من باب القياس
لكون حرمته قطعيا وغاية الشهرة والاجماع المنقول هو الظن وما ذكرناه برهان قطعي
لا يجوز تخصيصه بالظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل ذلك في غاية
البعد لعدم تداوله بين اصحاب الائمة وانه من المباحث الحادثة ويشبه ان يكون منشأ حصول [حدوثه]
التكلم فيه هو اجماع العامة على متابعة الائمة الاربعة ويشهد بذلك بعض استدلالهم
الادلة المناسبة لمذهبهم فلاحظها وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع باصل لزوم متابعة الظن
للمقلد قلنا بانه ظن لا يقاوم هذا الظن للظن الحاصل بالدليل الذي ذكرنا حتى يخصصه
ورابعا انا نقول بمنع حصول الظن منه اصلا مع حصول الظن بخصوص المسئلة الفرعية التي
قلده فيها الميت فان قلت ان المسئلة الاصولية احق بالتقليد وحصول الظن في الفروع تابع
فاذا حصل الظن بعدم جواز تقليد الميت في الاصول فكيف يحصل الظن بجواز تقليده في
المسائل الفرعية الخاصة قلت نحن لم نلتفت الى الان الى القاعدة الكلية بل كان نظرنا
الى محض الظن الحاصل في خصوص المسائل من جهة انها فتاوى خاصة فلا يرد علينا ما ذكرت [ماخوذة من ادلة خاصة]
ومع الاغماض عن ذلك نقول انه لا ريب ان الحيوة والموت لا مدخلية لهما في الظن بحكم الله الواقعي
بل انما هو تابع للماخذ فان القول بعدم جواز تقليد الميت لاجل موته وجواز تقليد الحي
لاجل حيوته انما يصح من اجل محض التعبد ويكون ذلك الحكم واضعا للحكم الظاهري فنقول
الكلام الآن ان المقلد يظن من جهة الشهرة والاجماع المنقول ان حكم الله الواقعي في حقه
حكم الله الظاهري له متابعة الاحياء لا الموتى لا انه يظن ان حكم الواقعي في حقه في
المسائل الفرعية هو ما اخذ من الحي لا الميت فههنا مقامان من الكلام لا ارتباط لاحدهما

بالاخر

بالاخر وما حصل للمقلد في كل من المقامين ظن فعليك بلزوم ترجيح بناء المقلد على ما اداه اليه
الظن في الحكم الظاهري دون ما اداه اليه الظن في الحكم الواقعي ولا ريب ان البناء على الثاني
اولى وارجح لكشفه عن الواقع ولان التتبع يحكم بان مراد الشارع هو تحصيل الاقرب الى نفس
الامر لا مجرد ما يقتضيه الدليل وفي مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها من الاخبار دلالة على
ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلد كليهما فلاحظها وبالجملة عمل المقلد بقول المجتهد ليس
من باب التعبد المحض بل من جهة انه كاشف عن نفس الامر ظنا كما ان عمل المجتهد على الادلة كذلك
ايضا ومن هذا يظهر بطلان القول بان المجتهد انما يعمل على الظنون المعلوم الحجية
دون غيرها فانه لا معنى له الا ان غير تلك الظنون ليست بظن وان قلنا بكونها ظنا فلا
معنى لحصول الظن بغيرها مع كونها اكد في افادة الظن اذ المراد من الظن الظن النفس الامري
لا بشرط لا الظن بشرط شيء لو فرض عدم شيء اخر يفيد الظن بخلافه بل لا يفهم من الظن المعلوم
الحجية الا ان الشارع جوز العمل بها مطلقا لا بشرط افادتها فكان الشارع حتى حين قال اعمل بخبر
الواحد انما اراد اعمل بالظن لا بالظن الحاصل من الخبر لانه خبر وهذا مما يحتاج فهمه الى لطف
قريحة ثاقبة مرتاضة فعلم من جميع ذلك ان الدليل في التقليد ليس هو محض الاجماعات المنقولة
حتى يقال انها صريحة في الاحياء بل هو انسداد باب العلم وانحصار المناص في الظن والاعتماد
على اصالة حرمة الظن وان القدر اليقيني هو اخراج تقليد الاحياء ايضا غير واضح لما مر
مرارا ونزيده توضيحا ونقول على فرض تسليم عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصص
يقينا بظن المجتهد والمقلد في الجملة فان قلنا بان ظن المجتهد والمقلد مجمل فيرد عليه ان
العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه في القدر المجمل فلم يثبت حرمة ما لم نعلم اخراجه من العام و
احتمل دخوله وان اردنا ان نثبت المقدار المعين وندفع الاجمال فلا ريب انه لا يمكن الا
بالظن فان هذا الاصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلد فكما ان الاصل حرمة
العمل بالظن الا ظن المجتهد في الكل فكذلك الاصل حرمة العمل به الا ظن المقلد لذلك المجتهد
وكما ان ظن المجتهد امر اجتهادي غير معلوم ولا متعين انه اي فرد منه هل هو ظن المجتهد في
الكل او المتجزي على طريقة الاصول او الاخباري ثم انه هل هو ظن من جدد النظر في الواقعة

اومن اكتفى فيه باستصحاب حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاج ترجيح احدها
الى العمل بالظن فكذلك الكلام فى تقليد المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات ومن جملة الاحتمالات
فى جانب المقلد هو جواز تقليد الميت وعدمه وليس اختيار احد المذكورات هنالك ايضا
الا بالظن والترجيح والحاصل ان الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن استدلال بالظن
بلا ريب سيما مع التصريح باستثناء بعض افرادها فمعنى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا
ظن المجتهد او الاصل تقليد المجتهد الحى معناه انا نظن حرمة العمل بغيرها ونظن ان حكم
الله فى حقنا ترك العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت هو حكم الله فكيف
يقول مع ذلك بانى اظن انه ليس حكم الله نظير ما يقول المجتهد انى اظن ان النظر الاول فى
الواقعة كاف للاستصحاب واصالة عدم مانع فى مقابل اصالة حرمة غير ما علم يقينا جوازه — العمل بالظن م
وهو ما ذكرنا من النظر فيرجع الكلام الى الترجيح بين العام المخصص فى الجملة والخاص الحاصل
بسبب خصوص المقام فيجب متابعة ما هو الراجح فى النظر فتامل بفكر دقيق ونظر عميق حتى تعرف
الحق والتحقيق فى كل ما يتنازع فيه من الظنون مثل خبر الواحد والاجماع المنقول بخبر الواحد
وغيرها ايضا وان التحقيق عدم جواز التمسك فى نفى حجيتها بالعمومات الدالة على حرمة العمل
بالظن اذ غايتها الظن بان العمل بالظن حرام ومقتضى هذه الادلة المتنازع فيها حصول
الظن بحكم الله تعالى فكيف يجتمع القول بان المظنون ان حكم الله فى نفس الامر هو حرمة
العمل بالظن مع القول بان المظنون ان حكم الله هو ما يقتضيه هذا الدليل الظنى ولم يرجح
الظن الاول على الظن الثانى مع ان الثانى فى معنى الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض
كون ذلك مسئلة فقهية وسيجىء تمام الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا مناص عن الاعتماد
على الظن مطلقا حين انسداد باب العلم وكما علم مما ذكرنا ان الدليل ليس منحصرا فى
الاجماعات المنقولة التى نقلها صاحب المعالم كذلك معلوم ان الدليل فيه ليس محض
لزوم العسر والحرج ايضا حتى يقال بانه فاعر بتقليد الحى لا انه مع انه لا يتم به اطلاق المنع بل هو
اعتراف بجوازه اذا لم يوجد حى مع ان المطلوب العموم يرد عليه ان هذا الاستدلال
انما هو لابطال وجوب الاجتهاد عينا على العوام ردا على فقهاء الحلب ومن قال بمقالتهم

لا الاصل

لا الاصل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلى من انسداد باب العلم و
انحصار الطريق فى الظن لانه اقرب الى الحق النفس الامرى فى نظر المكلف بحسب طاقته وفهمه
ثم يجب على العلماء العارفين الامر بالمعروف والنهى عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان ظن
المقلد اذا كانت المسئلة تقليدية واما المسائل الاصولية كما نحن فيه فلا يجب فيه التقليد بل
لا يجوز مع ظهور خلافه ومن جميع ذلك يظهر حال مباحثة العلماء ومناظراتهم فى المسئلة
وتحقيق الحال ليتم فى الارشاد والامر بما هو موجب للاستكمال والردع عما هو يتم النقص
والوبال فانه لا يمكن ح للمجتهد الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميت باصل حرمة العمل
بالظن فانه قد يطلق بجوازه بالبرهان العقلى فان سد باب العلم يوجب جواز العمل بالظن
فكما ان ظن المجتهد يحصل من الامارات الفقهية فظن المقلد يحصل بمتابعة المجتهد والمفروض
حصول الظن للمقلد بتقليد الميت ولا ريب ان العمل بالظن الحاصل من عمومات حرمة العمل
بالظن مبطل للعمل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل فيبقى الكلام فى اثبات المطلب
بشىء غير الظن بحرمة العمل بالظن كالتمسك بالشهرة والاجماع المنقول فانهما يدلان على
بطلانه من حيث انه ظن وعلى فرض تسليم حصول هذا الظن ففى لزوم امر المقلد به اشكال سيما — هو لا من حيث م
اذا كان المقلد عارفا معتمدا على ظنه الحاصل بالمسائل الفرعية من تقليد ذلك الميت
وكذا الكلام فى سائر المسائل الكلامية من توابع اصول الدين الذى لا يثبت الا بالظن ولا
ان المقلد اذا حصل له الظن فى الفروع بقول الميت فلا معنى لتركه هذا الراجح والعمل بقول
المجتهد بترك تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعى ومما يؤيد ان بناء المقلد
ايضا على الظنون كالمجتهد لا محض التعبد لانه اقوى الامارتين كما مر والاجماعات المنقولة — تقديم الاعلم م
فى تقديم الاعلم اوضح واكثر مما نقل فى منع تقليد الميت وقد علل فى الاول بكونه اقوى وارجح
ومما يؤيد كون البناء فى الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان لا محض التعبد عدم — ويؤكده م
جواز تقليد المجتهد لمجتهد اخر كما صرح به معللين بان ظنه اقرب وارجح نعم اذا كان
المقلد ممن يزول ظنه الحاصل بتقليد الميت فى الفروع بسبب قول مجتهد له انه لا يجوز تقليد
الميت بسبب قصور فطنته وقلة ذكائه فلا يبعد القول بوجوب تركه ورجوعه الى التقليد

ادلتهم على عدم جواز تقليد الموتى

الحى فينحصر الثمرة فى النزاع بين العلماء فى ذلك ولكن الكلام فى وجوب التنبيه على ذلك من باب
الامر بالمعروف والارشاد كالمسايل الفرعية وعدمه فليتامل واما سائر ادلتهم فانّ قولهما
ان المقدمات الظنية ليس بينها وبين نتايجها لزوم عقلى فلا بل الفقه لما كانت ظنية
لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل منها وهذا الظن يمتنع بقائه بعد الموت فيبقى الحكم ٢ الحاصل منهما بمنع
خاليا عن السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب لاشتراط بقاء الموضوع فى الاستصحاب
وفيه اولا منع امتناع بقائه لقيام العلوم بالنفس الناطقة ولئن سلمنا زوال العلوم
والاعتقادات القائمة بالنفس الناطقة بواسطة انكشاف نفس الامر له وارتفاع الظن
وحصول اليقين باحد الطرفين او بقائها خاليا عن الاعتقاد فنقول انه لا مانع من ان
يكون مستند الحكم هو ظنه السابق المقترن به مع عدم العلم بالمزيل حال الحيوة مع ان
يدل على جواز التقليد استصحاب جواز التقليد للمقلد ولذلك مال بعضهم الى جواز التقليد للمقلد الذى
كان يقلده فى حيوته بخلاف التقليد الابتدائى واستقربه بعض المحققين من المتاخرين و
يمكن ان يتم الاستصحاب بالنسبة الى الكل فان حكم كل من كان يطلع على ذلك المجتهد
فى حال الحيوة وعرف بقابلية التقليد له كان جواز التقليد له فهذا الحكم مستصحب لهؤلاء
المقلدين ومنها ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه
وفيه انه لا يلايم مذهبنا فى الاجماع فانه لا عبرة عندنا بقول احاد المجمعين بل انما هو
لكشف الاتفاق عن راى رئيسهم ولذلك نقول بعدم ضرر مخالفة معروف النسب
مع الحيوة ايضا ومنها ان متابعة الاعلم والاورع واجب بالاجماع ولا يمكن معرفته فى الاموات
وفيه ما عرفت من عدم صحة اطلاق هذا الكلام ومنع هذا الاجماع اذ تلك المعرفة
ممكنة بتتبع الاخبار والسير ومنها ان المجتهد اذا تغير رايه يجب العمل برايه الاخير وهو
غير متميز فى الاموات وفيه انه مع ان التميز ممكن للعلم بتواريخ كتب المعتمدين وفتاويهم
انما يتم فيمن علم منه تغير الراى واحتمال التجدد لا يضر للاصل كالاصل الحى وههنا وجوه
اخر ضعيفة جدا لا نطيل الكلام بذكرها وذكر ما فيها ثم ان صاحب المعالم قال فى اخر
كلامه على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامى

فيها الرجوع

فيها الرجوع الى المجتهد حينئذ فالقايل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور وظاهر
وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى فى غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما
يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحى بل قد حكى الاجماع فيه
صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه ره وقد ذكر ما يقرب من بعض هذا الكلام فى مسئلة تجزى
الاجتهاد ايضا وفيه ما لا يخفى اذ الفائدة عظيمة جدا سيما المقلد بمجتهد مات مجتهده وهو
٢ له القادد مستحضر لفتاويه كلها وكذا لمن شاركه فى العصر المقارب على الاخذ منه بالرواية وكانه ره
اراد بقوله على اصولنا التعريض الى العامة لما كان بنائهم على العمل بمذاهب الائمة الاربعة
فهو كثير النفع عندهم لا عندنا وقد عرفت انه ليس كذلك وقوله لان المسئلة اجتهادية فيه
ما عرفت مرارا ان هذه المسئلة من توابع المسايل الكلامية ويجب فيها الاجتهاد لا التقليد
على التفصيل الذى مر مرارا من معذورية الغافل وكفاية الظن مع عدم امكان تحصيل العلم
وثانيا الاعتماد على قول عالم حى او ميت ولا يشترط فى معرفة هذه المسئلة حصول شرايط الاجتهاد
فى الفروع مع انا لو سلمنا كون المسئلة فرعية فانما يتم الكلام على القول بعدم التجزى واما
على القول به فيجتهد فى هذه المسئلة ويقلد الاموات فى الباقى قوله ره فالقايل بالجواز ان كان
ميتا الى اخره قلنا نختار اولا الاول قوله فالرجوع الى فتويه فيها دور ممنوع اذا افاده العقل
الى متابعته فى هذه المسئلة الاصولية لحسن ظنه به فلا دور ولو توقف تقليده فى الفروع
على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله فى مسئلة اصولية مع انه ينتقض بالمقلد الذى يقلد العالم
الاصولى فى الاخذ عن العالم الاصولى دون الاخبارى ثم يرجع الى ذلك العالم الاصولى فى
٢ بعيد عن الاعتبار الفروع بسبب قوله وثانيا الثانى وما ذكره من بعده عن الاعتبار اذ لا بعد فيه اصلا سيما
فى البلاد التى لم يوجد فيها مجتهد حى وامكنهم العمل بالرواية عن الميت فاتفق وصول مجتهد حى بها
٢ مخالف بعنوان المرور والعبور فيستفتونه فى جواز تقليد الاموات ثم يعملون على قولهم قوله ره لما
يظهر من اتفاق علمائنا الى اخره قد عرفت الاشكال فى تحقق الاجماع وغاية الامر انه اجماع منقول
ظنى فاذا حصل الظن للعامى بقول الميت فى المسئلة الفرعية انه حكم الله فى الواقع فكيف يعارض
به الظن الحاصل من الاجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميت كما نظيره فحاصل التحقيق

في المسئلة ان المقلد ايض كالمجتهد بنائه على العمل بالظن لا محض التعبد في تقليد المجتهد
وما يتوهم ان المقلد لا يتفطن غالبا لان عمله على قول المجتهد من جهة انه مظنون انه حكم الله
بل انما يعمل لانه يحسب اجمالا ان العمل بما يقوله حكم الله في حقه لان الاحكام الخاصة كل واحد
واحد منها بالخصوص مظنون له انه حكم الله فهو فاسد اذ الداعي على المتابعة هو الاتيان
بما اراد الله منه في كل واقعة وقد نشب على هذا المعنى الى ان شاب فيه فان الطفل في اول (من الظام)
الادراك يجزم بان ما علمه امه او ابوه هو نفس حكم الله في الواقع فضلا عن حصول الظن به
وكذا يترقى على هذا الحال ويبدل معلمه بمعلم اخر اعلم من الاول الى ان يصل الى تقليد
المجتهد فلو لم ندع انه جازم بانه حكم الله فلا نضايق الى قولك بانه غير ظان فاذا آل الامر الى
العمل بالظن فكلما حصل له الظن بعد سد باب العلم هو تكليفه سواء كان ذلك بتقليد الحي
او الميت وسواء انحصر ظنه في شخص او اختار احد الظنون المتساوية لعدم المرجح ثم ان العمل
بكتب الموتى ليس عين تقليد الميت فانه في الغالب اجتهاد في فهم مرادهم هو في غاية
الصعوبة لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ولذلك فصل بعض علمائنا وهو الشيخ ركن الدين
محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي على ما نقل عنه فقال الاشبه انه يقال ان المستفتي ان وجد
المجتهد لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء كان من حي او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى
الظنين فيتعين عليه الاخذ بقول المجتهد فانه يجب عليه العمل باقوى الدليلين وان لم يجد فلا يخلو اما
ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجد تعين ايض وان لم يجد فاما ان يجد من يحكي عن الميت
او لا فان وجد وجب الاخذ بقوله وان لم يجد وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين
ونقل مثل ذلك عن الشيخ علي بن هلال ايض وانت بعد الاحاطة بما حققناه هنا وفي تقليد
الاعلم وغيره تعرف حقيقة الحال وان المعيار متابعة ما يظن انه حكم الله وانه احد من الامور
المتساوية نسبتها الى ما هو حكم الله او الى ما يحصل به الظن بما يفيد الظن بانه حكم الله والاخذ
عن المجتهد والفهم عن كتابه بالاجتهاد من هذا القبيل ففي كل مرتبة من المراتب مكلف بالظن بحكم
الله منحصرا او في واحد من المحتملات المتساوية ثم ان بعض المتاخرين فصل تفصيلا اخر وقال (فيما فصله بعض المتاخرين في التقليد)
يجوز تقليد من علم حاله انه لا يفتي الا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة الواضحة

او الظاهرة

او الظاهرة دون الافراد الخفية للعمومات او اللوازم الغير البينة اللزوم للملزومات كالصدوقين ومن
شابههما من القدماء حيا كان او ميتا ولا يجوز تقليد من يعمل باللوازم والافراد الخفية حيا كان او ميتا
وهذا في غاية السخافة والغرابة اذ جل الاحكام والفتاوي الذي تحتاج اليها الرعية انما تستنبط
من القسمين الاخيرين وغالب احتياج الناس الى المجتهد انما هو في ذلك واغرب منه ما بنى عليه
هذا الحكم وهو ان كثرة اختلافهم في القسمين الاخيرين كاشف عن غلطهم بخلاف الاختلاف الحاصل
في القسمين الاولين فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان عدم الاعتماد على الاخيرين كان لكون
الاختلاف ناشيا من عدم اصابة الحق فالاختلاف في العمل بالاخبار ايض مبني على اختلافهم
في الترجيحات المامور بها بينها والترجيح انما هو يصدر من راى المجتهد وفكره والغلط
فيه ايض غير عزيز مع ان الفرق بين الظواهر والنصوص وغيرها ايض من الامور الاجتهادية
فرب ظاهر عند بعضهم هو خفي عند اخر وبالعكس الى غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا
التفصيل لا يخفى على من تامله تنبيه اختلفوا في جواز خلو العصر من المجتهد ذهب الاكثرون (في جواز خلو العصر من المجتهد)
الى الجواز ومنعه الحنابلة والاول اظهر وربما فرع عدم الجواز على القول بعدم جواز تقليد
الميت ويلزم على القائلين بجواز تقليد الميت ايض على هذا انه يجب ان لا يخلو العصر من الرواة
عن الموتى ايض ولا يخفى ضعف التفريع وستعرف وجهه لنا انه لا دليل على الاستحالة وما استدل
به من قوله ع لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله او يظهر الدجال لا دلالة
فيه على المقصود لمنع استلزام كون طائفة على الحق وجود المجتهد اذ يكفي فيه كونها على الحق
ولو بالاتيان بما اقتضاه التكليف على حسب الوسع والطاقة وكذا لا يدل عليه ما ثبت عندنا
ان لله في كل عصر حجة يبين لهم ما يحتاجون اليه فان ذلك منقوض بعدم الوصول الى الامام
الذي هو الحجة الواقعية وتحقيق هذا المطلب انه لو لم يعلم من النواميس الالهية والطريقة
المستمرة في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الاحكام والشرايع السمعية الى كل احد من العالمين
في كل عصر ومصر بحيث لم يشذ منهم واحد بل كان يكتفي بالبلوغ الى الاغلب فيما جرت العادة
ببلوغه اياهم بل يكتفي بالبلوغ في الجملة كما هو المشاهد في حال نبينا ص اذ من المعلوم
انه لم يصل كل طريقة الاسلام الى جميع اطراف العالم في عصره بل ولا الى جميع احاد المكلفين

فى الامصار القريبة منه وكك الحال فى الائمة بعده بل الامر فيهم اظهر واجلى لعدم امتداد
اغلبهم على اكثر الاقل من التكاليف ايضا وكك لم يجر العادة باخذ الحاضرين عنده وعندهم
جميع ما بلغوه على ما هو عليه فى نفس الامر بل كانوا يكتفون عنهم بما يفهمونه ويقررونهم على
ذلك كما اشرنا اليه مرارا سيما فى مباحث خبر الواحد فلزوم الرجوع الى المجتهد الحى على القول
به انما هو مع الامكان وعلى تقدير جريان العادة بوصول حكمه الى المقلدين وعلى هذا فعلى
القول بجواز تقليد الميتين فربما لا يتمكن المكلفون على الرواية عن الموتى ايضا ولا على ادراك
مقاصدهم من كتبهم او لا يجدون من الكتب شيئا فلا فائدة فى تجويز تقليد الموتى للفرار
عن الاشكال المذكور ايضا فمقتضى سيرة الله تعالى مع عباده على ما هو مقتضى العقل والعدل
والمشاهدة بالعيان هو العمل على ما علم انه من الله سواء كان باليقين المصطلح او بعمل
المكلف ثم بالظن به من الاسباب الذى هو الخبر من المجتهد الحى ان اشترطناه او بالرواية من الباب
الميت ايضا ان قلنا به ثم ما يحصل به الظن من تقليد العوام وفى كل ذلك اما بالتعيين او من
جهة كونه احد الظنون واما لزوم العمل بالاحتياط فلم يقم علينا حجة به كما حققناه فى محله
فانه لا دليل على وجوبه عقلا ولا شرعا لا عند المقلدين حيث يريدون الاجتهاد فى المسئلة
من جهة كونها كلامية ولا عند المجتهدين الناظرين فى المسئلة لاجل ارشاد العوام وامرهم
بما يتكلون به بنفوسهم لما بيناه بل تكليفهم ان لا يتركوا مجموع المحتملات التى يعلمون
او يظنون ان التكليف ليس بخارج عنها والحاصل ان اشتراط العمل بقول النبى ص او الامام
او المجتهد الحى او الرواية عن الموتى او كتبهم فى كل عصر ليس الا بالنسبة الى المتمكنين ولا يجب
على الله تمكين الكل من ذلك اذ لو كان واجبا لكان الكل متمكنا عن ذلك والتالى باطل ممكنا لكل
كما عرفت فى المقدمة مثله فى الشارح فى بيان تكليف الغير المتمكنين وقد عرفت ان الاحتياط
غير واجب فيعملون على مقتضى اصل البراءة فى التعيين وفى لزوم الاتيان بالمتعدد والمكرر
ومن ذلك يظهر الجواب عما يقال انه لو لم يجز تقليد الميت فيلزم فى العصر الخالى عن المجتهد الحى
ان يكون كلهم فساقا لتركهم الواجب الكفائى فيتعطل الاحكام لانا نقول مع ان الاشكال
يرد على القول بجوازه ح ايضا من جهة تعطل القضاء لانه مختص بالمجتهد عندهم ومنقوض بالصنايع

الواجبات

٣٨٠

الواجبات الكفائية غالبا ان الوجوب الكفائى انما يسلم مع الامكان والقول بان انعدام المجتهد
فى جميع الاوقات من جهة تقصير المكلفين ثم مع انه ان قصر طبقة من المكلفين فانعدم المجتهد
فلا يجب على الطبقة الثانية لاستحالة تحصيل الاجتهاد من دون الاستاد والكلام فيه هو الكلام
فى غيبة الامام لسبب تقصير الرعية فى الطبقة الاولى وان كان يمكن دفع ذلك بانه لعله
عدم قابلية الطبقة الثانية وعدم تهيؤهم لظهوره ومعرفة امامهم انه اذا ظهر لا يعينونه
من جهة سوء سريرتهم وقبح اختيارهم صار سببا لعدم ظهوره فى الطبقة الثانية ايضا وعدم
المجتهد ومن ذلك يظهر الجواب عما يقال ان تقليد الاموات لو كان جايزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب
الكفائى لان المسلم من وجوبه الكفائى انما هو فى الجملة وهو وقت ثبوت الاحتياج مع انه يمكن
منع الملازمة ايضا اذ العادة قاضية بعدم كفاية تقليد الاموات فى جميع ما يحتاج اليه الناس
فى كل عصر ومصر سيما فى الفروع المتجددة والاحكام الحادثة وخصوصا من جهة ان حصول
الاجتهاد امر تدريجى وليس بدفعى فعدم الاحتياج فى ان من الاوان لا يستلزم رفع وجوبه لتدارك الحوائج
المترقبة والتقاعد منه يوجب التعطل عند نزول الواقعة فالحكمة الالهية تقتضى تحصيله
قبل نزول الواقعة هذا كله مع ان القضاء يحتاج الى المجتهد الحى عندهم فلا يكفى جواز
تقليد الميت فى الاحكام مطلقا **خاتمة** فى التعارض والتعادل والترجيح **قانون**
تعارض الدليلين عبارة عن تنافى مدلوليهما وهو لا يكون فى قطعيين لاستحالة اجتماع النقيضين
وما ذكرنا فى مباحث الاجماع من امكان تحقق الاجماع على طرفى النقيض فهو ليس على حكم واحد بل
انما هو على الحكمين المختلفين بسبب الاشخاص والاوقات مثل ما لو انعقد الاجماع على ما
هو مقتضى التقية مرة وعلى ما هو مر الحق مرة اخرى وحقيقة ذلك يرجع ايضا الى العدم لان
ذلك انما يتصور بالنسبة الى شخصين اطلع على احدهما على احد الاجماعين والاخر على الاخر
فبالنسبة الى الشخص الواحد لا يتحد مورد الاجماع وكك الخبران القطعيان كك وكك لا يكون
فى قطعى وظنى لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين
وهو قد يحصل بين المتناقضين وقد يحصل بين العموم والخصوص المطلقين وقد يحصل بين العموم
والخصوص من وجه وقد يحصل فى غير ذلك وقالوا ان العمل بهما ولو من وجه اولى من اسقاط احدهما

فيما يتحقق فيه التعارض

على الاخر

بالكلية ومرادهم من الاولوية التعيين كما فى قوله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وهو صريح
مه فى ب ويحصل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل العام على الخاص فى العام والخاص المطلقين
وبحمل كل من المتناقضين على بعض افراد موضوع الحكم واما الاعم والاخص من وجه فلا يمكن تخصيص
كل منهما بالاخر للزوم التساقط اللهم الا ان يرجح احدهما الى بعض افراد العام ويبقى الاخر على
عمومه كما سيشير اليه وان لم يمكن ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجة واما بين الامر والنهى
فقد يمكن الجمع بحمل الامر على الرخصة والنهى على المرجوحية فيحصل الكراهة ولا يلتفتون فى
هذا المقام الى ملاحظة التراجح والقوة والضعف كما اشرنا اليه فى بحث تخصيص العام بمفهوم
المخالف وقال فى تمهيد القواعد فى مقام التعليل لهذا الحكم لان الاصل فى كل واحد منهما
الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولم احقق معنى قوله لاستحالة
الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والا فقد يوجد المرجح لاحدهما ويوجه
ان يقال ان مراده اذا امكن العمل بكل منهما ولو كان بارجاع التوجيه الى كليهما مع ذلك لو
عمل باحد وترك الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين متغاير لدى التاويل
فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان كل واحد من الدليلين ح دليل على حكم شئ اخر فضعف احدهما
بالنسبة الى الاخر لا يصير منشا لترك مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان واحدة من المسائل الفقهية
ثبت بنص الكتاب واخرى مباينة لها بخبر واحد فبعد ملاحظة القراين المخرجة للفظ عن
الظ يصير موضوع الدليلين مختلفة فالعمل على احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل
منهما قام دليلا على طبقه وتكليف المكلف فى كل مسئلة العمل بمقتضى ما دل عليه دليلها
فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح هذا ولكن الاشكال فى معنى قولهم هذا ومرادهم من
الجمع فان كان مرادهم وجوب التفحص والتفتيش عن القراين والامارات اللفظية والحالية
والتعارفية وتحصيل ما ظهر للمجتهد انه قرينة على ارادة خلاف الظ من كل من الدليلين كما فى
صلوة العارى قائما او جالسا كما مر او من احدهما كما فى العام والخاص المطلقين كما اشرنا
فى موضعه او كما فى العام والخاص من وجه كما اذا قام قرينة على ارادة بعض الافراد فى احدها
دون الاخر وهكذا فلا ريب ان الامر كما ذكروه ولكن ينبغى التامل فى القرينة انه اذا قامت على

في بيان ما فروه من الجمع

معنى خلاف

معنى خلاف الظ فى الدليل الاقوى لم يوجب تقديم الاضعف على الاقوى بل لا بد ان يكون تلك القرينة
قوية بحيث يغلب قوته على ظهور الدليل الاقوى حتى لا يلزم ترجيح الاضعف على الاقوى مثلا
اذا وقع التعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب ولكن كان هناك خبر آخر معمول به عند المعظم
ان المراد بظ الكتاب هو خلاف ظاهره فيعمل على الدليلين ولم يستلزم ذلك تقديم الاضعف على
الاقوى مثلا ورد خبر فى جواز التكلم والقراءة عند سماع صوت قارى القران ادام هو معارض
لقوله تعم فاذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا فنقول ان صحيحة زرارة المفسرة للاية
بقوله عم يعنى فى القراءة خلف الامام قرينة لارادة خلاف الظ من الاية فيعمل بجمع بين العمل
بالرواية الاولى وظاهر القران بحمله على القراءة خلف الامام فيجوز التكلم والقراءة فى غير
خلف الامام عند قراءة القران وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم ان محض الجمع بين
الدليلين يكفى لاخراج احدهما او كلاهما عن الظ وان لم يظهر للمجتهد قرينة توجب ظهور
معنى خلاف الظ له بحيث يمكن التمسك به فى مقام الاستدلال فلا دليل عليه ولا برهان يرشد
اليه بل ربما يوجب هجر الدليل الشرعى راسا والاخذ بما لم يصدر من الش اصلا فلا دليل
على ارجاع كل من المتناقضين الى بعض الافراد لبعض المناسبات الجزئية والاستحسانات كما
فعلوه فى حمل الولد فى الاحاديث الدالة على حضانة الاب على الذكر والام على الانثى الا
ان يكون الشهرة قرينة على انه كان هناك دليل يدل عليه خفى علينا كما فى صلوة العارى و
ان كان بناؤهم فى ذلك على محض الجمع بين الدليلين فلا وجه له لمخالفة المستفاد من الاخبار
فانهم عم كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة الافقه
والاعدل والاصدق وغير ذلك ولم يحكموا بالجمع مهما امكن حتى بالمعنى المذكور بل يظهر من
كثير من الاخبار انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا ان الاختلاف
منا وانه ابقى لنا ولهم وربما يجيبون عن اشكال الاختلاف الوارد فى اخبارهم واخبار ابائهم
باختيار احدهما ولم ينكروا الاختلاف ولم يامروهم بالجمع بينهما ولو بالتاويلات البعيدة
واما الشيخ فما بنى عليه من التاويل فهو ليس من باب الجمع بين الدليلين غالبا بل هو بملاحظة
المرجحات اولا وبتقديم الراجح ثم يذكر المخالف ويؤوله بما لا ينافى الراجح لما ذكره فى اول

طرح م

ويأوله

يتب مزان بعض الشيعة ارتدعن المذهب لسبب حصول التناقض في اخبار الائمة واراد بذلك
دفع التناقض بابداء الاحتمال الغير المنافي وحاصله ان هذا الحديث اذا كان محتملا لهذا
المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ع ذلك وكان عليه قرينة حالية او مقالية ذهبت
بالحوادث ولكن هذا لا يصير حجة شرعية ولا يجوز التمسك به بمحض الاحتمال اذ الحجة انما هو
القطع بمراد الش او الظن القائم مقامه واما مجرد الاحتمال فكلا والحاصل انه لا ريب ولا
شك في وجود التعارض بين الادلة الفقهية مما وجد فيها قرينة من نفس المتعارضين او من
خبر معتبر او اجماع بسيط او مركب او نحو ذلك توجب تفهيم معنى يمكن معه العمل بكليهما
على الوجه الصحيح المدلول عليه بالدلالة الحقيقية او المجازية المعتبرة الظاهرة بسبب
وجود القرينة الظاهرة والعلاقة الواضحة بحيث لم يوجب طرح الاقوى واخراجه عن الظ
بسبب الاضعف فلا شك ولا ريب في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما واما
ما لم يقم عليه حجة ولا قرينة توجب حمل اللفظ عليه عرفا ولغة فلا حجة فيه سيما اذا اوجب
الخروج عن ظاهر الاقوى الى الاضعف ولكن لا مانع من ابداء الاحتمال في مقام دفع التناقض
في نفس الامر كما فعله الشيخ ولكن لا يجعل حجة في حكم شرعي فان كان مرادهم من قولهم الجمع مهما
امكن اولى من طرح احد المذكورين فنعم الوفاق وان ارادوا اولوية في غير ذلك ايضا ووجوب
تعاطي التاويل في احد الدليلين واخراجه عن الظ او كليهما لمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه
ومن جميع ذلك ظهر ان محض كون احدى الامارتين عاما مطلقا والاخرى خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص وان
كان العام اقوى بسبب الاعتضادات ولذلك ترى الفقهاء كثيرا ما يطرحون النص
لمخالفته للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص ومن تلك المواضع رد رواية سيف بن عميرة
الصحيحة او الموثقة الدالة على جواز التمتع بامة المراة بدون اذنها بانها منافية للاصل
وهو تحريم التصرف في مال الغير فيحتاج التخصيص الى قرينة قوية تكسر سورة العام كما في المثال
الذي قدمناه ومما استدل بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين بان دلالة اللفظ على
جزء مفهومه دلالة تابعة للدلالة على كل مفهومه ودلالة على كل مفهومه اصلية فاذا
عملنا بكل واحد منهما من وجه من دون آخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة فاذا عملنا

باحدهما

باحدهما وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في ان الاول اولى
واعترضه مة في يه على ما نقل عنه بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة
من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين
وابطالهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصلين
وتنظر فيه بعضهم بان العمل بالتابع والاصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا
كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظ
فان فيه تعطيلا للفظ الاخر والغاء له بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل
اقول ويظهر ما في هذا النظر مما قدمنا وتحقيق المعارضة ان العمل بالدليلين ح خروج عن
كلام الش راسا لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معينة لذلك التجوز بحيث
يكون مقبولا عند اهل اللسان بخلاف ما لو عمل على حقيقة احدهما فانه لا مانع منه
ولا مؤاخذة في ترك الاخر لاجل البراءة واستحالة العمل عليهما معا على ما وردا عليه خصوصا
مع ملاحظة ما ورد من الش من التخيير في العمل بايهما ثم ان الشهيد الثاني بعد ذكر ما
نقلناه عنه في التعارض ولزوم الجمع بين الدليلين مهما امكن جعل من فروع الجمع بين الدليلين
اعمال البينتين القائمتين على ما لكية رجلين يداهما ثابتة على دار علم بالسواء ولم تكن بيد
احدهما عليها والتحقيق فيه ان ذلك يصح بعد ملاحظة التراجح في البينتين واسقاطها
وتعادلهما وكيف كان فيمكن القدح في ذلك التفريع لامكان استناد التنصيف الى ترجيح
بينة الداخل فيعطى كل منهما ما في يده او ترجيح بينة الخارج فيعطى كل منهما ما في يد الاخر
اذ دخول اليد وخروجها اعم من الحقيقي والاعتباري كما حقق في محله ويمكن استناده الى
التعارض والتساقط والتحالف فينصف بعد التحالف فيجري مجرى ما لو ثبت يداهما على
عليها ولم يكن هناك بينة كما هو المش ولكن يقع الاشكال هنا في وجه التنصيف ولعل
وجهه ان اليد وان كانت دالة على الملك لكنها انما يدل على الملك في الجملة لا بعنوان
الاستيعاب فقط بحيث يعم جميع الموارد فالقدر المسلم فيما ثبت اليدان عليها على السوا
انما هو الملك في الجملة لكل منهما وهو مقتضى حمل فعل المسلم على الصحة منضما الى دلالة

بل على الملكية وحيث لا ترجيح لاحدهما على الاخر فيحكم بالشراكة اذ هو مقتضى تواردا اليدين على
وجه الصحة والحكم بالسوية لرفع التحكم ولكن هذا لا يتم فى الدليلين اللفظيين الذين لهما
حقيقة ومجاز مط بل يحتاج الى قرينة مصححة لارادة خلاف الظ ثم قال بعد التفريع المذكور
لو كان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه طلب الترجيح بينهما لانه ليس تقديم خصوص احدهما
على عموم الاخر اولى من العكس وذكر من جملة فروعه تفضيل فعل النافلة فى البيت على المسجد
الحرام فان قوله صلوة فى مسجدى هذا تعدل الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضى
تفضيل فعلها فيه على البيت لعموم قوله فيما عداه وقوله افضل صلوة المرء فى بيته الا المكتوبة
يقتضى تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام او مسجد المدينة قال ويترجح الثانى بان حكمة اختيار
البيت عن المسجد هو البعد عن الريا المؤدى الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجدين
واما حكمة المسجدين فهى الشرف المقتضى لزيادة الفضيلة والثواب على ما عداهما مع اشتراك الكل فى
الصحة وحصول الثواب ومحصل الصحة اولى من محصل الزيادة ويمكن رد هذا الى الاول
يعنى فى صورة التعارض التى يجمع فيها بين الدليلين مهما امكن فيعمل بكل منهما من وجه
بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة
اقرب الى مظنة الريا من الفريضة وهذا هو الاصح وفيه مع ذلك اعمال للدليلين وهو
اولى من اطراح احدهما اقول الفرق بين المقامين ان فى الاول يرجح الرواية الدالة على فعل
النافلة فى البيت ويطرح دلالة الرواية الاولى على استحبابها فى المسجد فى ضمن عموم صلوة
فى مسجدى وفى الثانى لم يطرح تلك الدلالة بل خص عمومها بامر خارجى وحمل قوله صلوة
فى مسجدى على ارادة صلوة فريضة والامر الخارجى هو عدم مزاحمة الريا للفريضة غالبا
هو قرينة على انه اراد منها صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين صار بابقاء واحد
العامين من وجه على عمومه وهو ما عدا البيت وبتخصيص العام الاخر وهو صلوة فى مسجدى
بالفريضة بامر خارجى لا بالعام الاخر حتى يلزم المحذور فظهر بذلك امكان الجمع بين العامين
من وجه فى العمل فى الجملة ولكن لا بد ان يكون القرينة مما يعتمد عليها كما اشرنا سابقا
والذى ذكره هنا ليس بذلك المعتمد الا ان عمل الاصحاب والشهرة بينهم صار قرينة مرجحة

لهذا

لهذا الحمل وان وردت روايات معتبرة فى استحباب النافلة فى المسجد ايضا وعمل بها الشهيد الثانى
فى بعض تاليفاته ثم ذكر فى التمهيد فروعا اخر للعامين من وجه ثم قال فائدة اذا تعارض
ما يقتضى ايجاب شئ مع ما يقتضى تحريمه فانهما يتعارضان كما قاله فى المحصول وغيره حتى
لا يعمل باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه
على الترك وجزم الامدى وجماعة بترجيح المحرم لاعتنائه بدفع المفاسد ولكن ذكر الامدى
وابن الحاجب ايضا انه لا يرجح الامر بالفعل على النهى عنه وفى معنى ما ذكرنا ما لو دار الامر
بين ترك المستحب وفعل المنهى عنه ثم ذكر له فروعا اقول ومن ذلك يظهر ان مرادهم من
الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من ان المراد العمل بهما على مقتضى طريقة اهل اللسان
فى اخراج الكلام عن الظ لا مطلق التوجيه والتاويل كيف ما اتفق ونظهره بطلان ما قد يتخيل
ان الجمع ح ان يحمل الامر على الرخصة والنهى على المرجوحية اذ ذلك خروج عن مقتضى الدليلين بلا دليل فلا بد
من الرجوع الى المرجحات واختيار احدهما وطرح الاخر بسبب الترجيح او العمل على احدهما
لو لم يحصل مرجح من باب التخيير كما سيجئ ومطلق الاعتناء بالدليلين والجمع بينهما لا يصير
موجبا للتاويل لا يقال ان التعارض وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين قرينة على ارادة المعنى
المجازى المحتمل فان اتحد المجاز فهو المتعين والا فالاقرب وان لم يتفاوت فالتخيير وذلك
لان المظنون ان اصل الامارتين من الشارع وان حصل الاشكال فى المراد بسبب التناقض
والتعارض لانا نقول اولا انا نمنع الظن بكون الامارتين من الشارع مع حصول التناقض
بل المظنون انما هو احدهما سلمنا ولكن لا نم انه لا بد ان يكون مدلول كل واحد منهما مرادا للشارع
ولو على سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما واردا مورد التقية فيجب الغاؤها راسا فلا
دليل على وجوب التاويل باستعمال كل منهما اذا لم يقم دليل عليه بل لا دليل على جوازه ان اريد
الاستدلال به نعم لا نضايق عن تاويل المرجوح بما لا ينافيه الراجح كما فعله الشيخ من باب الاحتمال
ولكن لا يمكن الاعتماد عليه فى الاستدلال فاذا اردت المعنى الحقيقى لقولهم الجمع مهما امكن
اولى من الطرح فهو انه يجب الفحص والتفتيش عن القراين والعلامات حتى يظهر لك المعنى الصحيح
والمراد اللايق بشرط عدم اخراج الاقوى عن ظاهره كما بيناه سابقا وحقيقته يرجع الى انه

على الرخصة والنهى م

التحقيق ام

لابد ان يتامل حتى يظهر ان الموضوع في الامارتين واحد او مختلف وان التعارض الظ فيهما اهل هو واقعي او هو كذلك في نظر الظ ثم العمل على مقتضاه فخذ هذا ودع عنك ما سواه مما يتعاوره الغافلون العادون عن التحقيق ثم ان المعارضة بين الامر والنهي قد يكون بسبب ورودهما على موضوع واحد فيحصل الاشتباه في الحكم وقد يكون لسبب اشتباه الموضوع بين المامور والمنهي عنه كاختلاط موتى المسلمين بموتى الكفار فيتردد الامر بين وجوب غسلهم والصلوة عليهم وحرمتهما والمتجه وجوب غسلهم جميعا والصلوة عليهم لكن بقصد المسلمين فيكون من باب تخصيص العام بالنية ثم ذكر في التمهيد بعد ذلك تعارض الاصلين وقال انه يعمل بالارجح منهما بالاعتضاد وان فقد ففي المسئلة وجهان وفروع ذلك كثير جدا وذكر كثيرا منها فمنها مسئلة تعارض الاستصحابين في الذبابة التي وقعت على نجاسة رطبة ثم سقطت بالقرب على ثوب وشك في جفاف النجاسة واستوجه في التمهيد نجاسة الثوب لان استصحاب الرطوبة طار على طهارة الثوب وفيه تامل وقد اشرنا في مبحث الادلة العقلية الى جواز العمل بالاصلين المتنافيين في الجملة فراجع قانون تعادل الدليلين عبارة عن تساوي اعتقاد مدلوليهما ولا ريب في امكانه ووقوعه عقلا كحصول البرق المتواتر في زمن الصيف متواترة يدل على المطر وكونه في الصيف يدل على عدمه واما شرعا فاختلفوا فيه والاشهر الاظهر امكانه ووقوعه خلافا لبعض العامة لنا انه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدل والفهم والصدق بحكمين متنافيين والعلم به ضروري وتعادل الامارتين قد يكون في الحديثين المسلمين متساويين دل احدهما على وجوب شيء والاخر على حرمته وقد يكون في موضوعهما كالامارتين المختلفين في تعيين القبلة مع تساويهما وقد يكون في الحكم والفعل معا كالبينتين المتساويتين وايض قد يكون التعادل في حكم مع تنافي الفعلين كالمثال الثاني او بالعكس كالمثال الاول واحتج المنكر بانه لو تعادل امارتان على الحظر والاباحة فلا يجوز العمل بتساقطهما ولا تركهما معا للزوم العبث في وضعهما على الحكيم ولا بواحد معين منهما للزوم الترجيح بلا مرجح ولا بواحد لا بعينه فانه في معنى اباحة الفعل فيه فيرجع الى الثالث فان الاباحة هو واحد معين منهما وفيه انا نختار تركهما ونرجع الى الاصل ولا محذور اذا لم يثبت من الخارج انحصار التكليف فيهما

وان ثبت

وان ثبت فنختار الرابع ونقول انه لا يستلزم الاباحة بل انما يستلزمها لو اختارها لاختيارها لا مطلقا وهو مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في العدل والعلم مع تخالفهما في الاباحة والحظر فباختيار تقليد المبيح يصير مباحا وباختيار تقليد الحاظر يصير محظورا ثم ان المجتهد مختار في العمل باي الامارتين شاء ويخير مقلده كذلك واما في الحكم والقضاء فالتعيين الى القاضي ولا يجوز تخيير المتداعيين لمنافاته مع قطع الخصومة لاختلاف الدواعي وفي جواز اختيار القاضي ترجيح احديهما في صورة واخرى في اخرى قولان الاقوى نعم لعدم المانع ثم انهم اختلفوا في صورة التعادل فالمشهور المعروف بين محققي اصحابنا التخيير وقيل بتساقطهما والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف وسيجيء تمام الكلام قانون الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا موهوما وفي الاصطلاح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وهو المناسب للتعادل والتعارض الذين ليتعملان معه في هذا الباب فانهما صفتان للامارة لا فعلان للمجتهد فكذلك الترجيح نعم ليستعمل الترجيح بمعنى اخر وهو تقديم المجتهد احدى الامارتين على الاخرى للعمل بها ولما لم يكن ذلك الا في الامارتين لعدم تصور التعارض في غيرهما كما مر فيحتاج الى مرجح للتقديم حذرا عن التحكم وذلك المرجح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح سمي في اصطلاح القوم بالترجيح فما عرفه بعضهم بتقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها مقابلا للتعريف الذي ذكرنا ليس في محله اذ التعريف الاول انما هو لنفس الامارة الراجحة والثاني لفعل المجتهد مع انه يمكن ان يقع مبدا الاشتقاق منهما ايض مختلف كما اشرنا اليه في لفظ الترجيح بلا مرجح في مبحث الاخبار الاحاد فان مبدا الاشتقاق في فعل المجتهد هو الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح في اللفظ المذكور وفي الترجيح الذي هو صفة الامارة هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزية والمصلحة كلفظ المرجح في اللفظ المذكور فلا معنى لترجيح التعريف الثاني على التعريف الاول كما فعله المحقق البهائي والشارح الجواد اذ لا مشاحة في الاصطلاح نعم للاعتراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايض ولعل المناقشة انما هو على من يمنع ذلك ووجهه ان مصدر التفعيل انسب بفعل المجتهد من الامارة والامر في ذلك سهل واذا حصل

في التعادل

في وقوعه شرعا

لاختيارها

البحث في الترجيح

بمؤداها

الترجيح لاحدى الامارتين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح وقيل ان الحكم ح اما التخيير
او التوقف لان زيادة الظن لو كانت معتبرة فى الامارة لكانت معتبرة فى الشهادة والتالى
باطل فالمقدم مثله وفيه منع الملازمة وبطلان التالى كليهما لان المدار فى البينة على التعبد
بخلاف الاجتهاد ثم ان المرجحات يتصور فى كل الامارات ولكنهم خصوا الكلام بذكر المرجحات
فى الاخبار فنحن ايض نذكرها اولا ثم نشير الى حكم الباقى فنقول ان الترجيح بينهما اما من
جهة السند او من جهة المتن او من جهة الاعتضاد بالامور الخارجية فاعلم ان مرادنا فى هذا
المقام من كون كل من المذكورات مرجحا انما هو اذا قطع النظر عن غيره من المرجحات ففى مقام
ذكر كل منها لا ينبغى اشتراط عدم المرجوحية من جهة اخرى كما يظهر من بعض حيث شرط فى
كون علو الاسناد مرجحا ان لا يكون فى السند الرواية الاخرى كثرة الرواة وتعددها فى كل
طبقة وان يتساووا فى ساير الصفات فانه مما لا حاجة اليه ههنا اما الترجيح من جهة السند
فمن وجوه الاول كثرة الرواة اى تعددها فى كل طبقة فيترجح ما رواته اكثر لقوة الظن
لتعاضد الظنون الحاصلة بعضها ببعض وهذا هو الذى قد ينتهى الى التواتر وافادة اليقين
الثانى قلة الوسايط وهو الذى يسمونه علو الاسناد فهو راجح على ما كثرت وسايطه لان
تطرق احتمال الكذب والسهو والغلط وغيرها فى الاول اقل وهو واضح وعارضه بعض فى
بعض بالندرة والقلة فيكون مرجوحا من هذه الجهة وهذا انما يتم فيما لم يعلم ادراك
كل من الوسايط للاخر وكان الفاصلة بين المروى له والامام المروى عنه مدة يستبعد
طول عمر هذه الوسايط بحيث يستوعبها واما فيما علم فيه الحال وادراك كل منها لمن فوقه و
شاع روايته عنه فلا وجه له الثالث رجحان ذاوى احدهما على الاخر من حيث الصفات الموجبة
لرجحان الظن مثل الفقه والعدالة والضبط والفطنة والورع ولا يخفى وجه الترجيح لان
الفقه يوجب معرفة اسباب الحكم وموارده وورده ومناسبة حال المروى له وكيفية الرواية
وذكر حال السماع مما يتفاوت به فهم المخاطب لمعنى الحديث وكذلك ساير الصفات المذكورة توجب
الظن بالصدق وعدم الغفلة فيحصل الفرق بين العالم والاعلم والورع والاورع والضابط
والاضبط وهكذا وليس ذلك الا من قبيل المجتهدين اذا جعلناها من باب الامارة للمقلد

كالمارتى

ايضا

غيرا

في بيان المرجح من جهة السند

٣٨٠

كالمارتى فى المجتهد وقد عرفت الاشكال فيه ويندرج فى ذلك تفاوت مراتب العدالة بسبب تزكية الواحد
والاثنين والاكثر وامور اخر مثل كون احد الراويين مباشرا للقضية دون الاخر كما يقدم
رواية ابى رافع ان النبى ص تزوج بميمونة وهو محل وكان هو السفير بينهما على رواية ابن عباس
بانه نكحها وهو محرم وكذلك كون احدهما مشافها للمروى عنه دون الاخر وكذلك كون احدهما
قريبا منه والاخر بعيدا وهكذا ويندرج فى الترجيح باعتبار السند ما كان احد الراويين غير
مشتبه الاسم دون الاخر واما الترجيح من جهة المتن فهو ايض من وجوه الاول يقدم المروى
باللفظ على المروى بالمعنى وسوية بعض بينهما اذا كان الراوى بالمعنى معروفا بالضبط و
المعرفة ضعيف وهذه المعرفة شرط جواز ذلك لا شرط المساوات ولا ريب ان الاول ابعد من
الوهم والغلط الثانى يقدم الفصيح على المروى عليه الثالث يقدم المتأكد الدلالة على
غيره سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة فى احدهما دون الاخر او من جهة اخرى مثل
تأكيد الحكم بالقسم والتغليظ كما فى بعض الاخبار العصر فصر فان لم يفعل فقد وان لم يفعل فقد خالف الله
ورسول الله ص ومثل ما لو كان احدهما معللا دون الاخر او يكون دلالة احدهما بعنوان
الحقيقة والاخر بعنوان المجاز او احدهما بالمجاز الاقرب والاخر بالابعد او احدهما بعنوان
المنطوق والاخر بالمفهوم او احدهما بالعموم والاخر بالخصوص ولا يذهب عليك ان المراد
من ترجيح الخاص على العام هنا تقديم الخاص على القدر المساوى له من مدلول العام فيكون يرجح
بينهما تناقض ح ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص ارجح من العام للنصوصية
والظهورية فهذا لا ينافى قولهم بان فى التخصيص جمعا بين الدليلين وان الجمع مقدم على
الترجيح فاذا لوحظ ان فى الجمع لا بد من ترجيح الخاص على القدر المساوى له من العام ويحصر الامر
فى ابقاء الخاص على حاله واسقاط ما يساويه من العام او ابقاء القدر المساوى له من العام
واسقاط الخاص فيندرج تحت قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما لو كان احدهما عاما
مخصصا والاخر غير مخصص فيرجح او كان التخصيص فيرجح فى احدهما اقل وفى الاخر اكثر الرابع الفصاحة
فيقدم الفصيح على الركيك وربما يعتبر الافصحية ايض ووجههما انه عم افصح الناس فالافصح
اشبه بكلامهم ويورث الظن بالصدق والتحقيق فى ذلك ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد

الترجيح من جهة المتن

بعنوان المجاز

مجموع مدلول العام مع الخاص فيمكن الجمع بينهما
وبذلك يندرج الكلام فيه تحت قاعدة تقديم
الجمع على الترجيح واذا
لوحظ م

الترجيح بالاعتضادات الخارجية

صدورها عن غيرهم كعبارات نهج البلاغة والصحيفة السجادية وبعض كلماتهم الاخر من الخطب
والادعية فلا ريب انه من المرجحات بل من اقويها والا فالذي يظهر من تتبع الاخبار سيما في مسائل
الفروع انهم ع لم يكونوا معتنين بشان الفصاحة ولم يتفاوت كلماتهم فصل تفاوت مع الرعاية
بحيث يمكن التميز بذلك وحصول الرجحان والظن معه الخامس ان يكون دلالة احدهما على المراد
محتاجا الى توسط واسطة دون الاخر فالثاني مقدم على الاول واما الترجيح بالاعتضادات
الخارجية فمن وجوه الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر اذ لا ريب في قوة الظن في جانب المعتضد
وكذا اذا كان احد المتعاضدين اقوى من الاخر اذا اعتضد كل منهما بدليل الثاني اعتضاد
احدهما بعمل المش سيما المتقدمين لقرب عهدهم بزمانهم ع وتمكنهم من معرفة حال الاخبار
ازيد من المتاخرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للقدماء والاخر موافقا للمتاخرين
وتعارض الشهرتان فان تقدم القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القراين والامارات يورث
الظن باصابتهم وكون المتاخرين اكثر تفحصا واتقن نظرا مع معرفتهم لسبق القدماء وقرب
عهدهم وتبحرهم مع ذلك قولهم يورث الظن باصابتهم ولكل وجه ويتفاوت المقامات ولابد
للمجتهدين من التامل في كل مقام فربما كان اجتماع القدماء على حديث لاجل شدة التقية
الباعثة على اختفاء الحق لاقتضاء سالف الزمان ذلك ولما ظهر الحال بعد بالتدريج
للمتاخرين فذهبوا الى خلافه وربما كان اجتماعهم لاجل قرينة خفيت على المتاخرين فلابد
من التامل والتفحص من ذلك والحاصل ان المدار على حصول الظن وهو تابع للمقامات
والشهرة كالاجماع ينقسم الى القطعي والظني بالاطلاع عليها او ما بالنقل وربما يتعارض
النقلان كما وقع في مسئلة عدد الرضعات بالنسبة الى العشرة والخمسة عشر وربما جمع بينهما
بان اشتهار الاول بين القدماء والثاني بين المتاخرين الثالث موافقة الاصل ومخالفته
ويقدم الموافق المقرر والمخالف الناقل فبعضهم رجح المقرر لانه موجب لحمل كلام الش على التاسيس
والافادة دون التاكيد والاعادة فان العمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه يعني
ان الش حكم اولا بالناقل وفائدته رفع حكم الاصل ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل فكل وقع
في محله ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتاخره من المقرر فيكون وقوع المقرر قبله بلا فائدة لاستفادة

مفاده

مفاده من العقل فيكون تاكيدا لا تاسيسا وانت خبير بضعف هذا الاستدلال لان الاحكام
الموافقة للاصل توقف حتى الاقتضاء وهذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الغلبة ورجح بعضهم
الناقل لانه يستفاد منه ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر فحمل كلام الش على التاسيس
اولى وبان العمل به يقتضي تقليل النسخ لانه انما ازيل حكم العقل بخلاف المقرر فانه يزيل حكم الناقل
بعدما ازال هو حكم العقل ويضعف الاول بان ذلك انما اذا قدرنا تقدم المقرر وان
قدرناه متاخرا فليس كذلك والثاني بانه مع انه معارض بان ذلك نسخ معارض للاقوى
بالاضعف لان المنسوخ ح هو حكم العقل والمقرر معا انما يتم ان قلنا بان رفع حكم العقل
بالناقل نسخ وليس كذلك والتحقيق ان ما علم فيه التاريخ من كلام رسول الله ص فلا اشكال
في تقديم المتاخر منهما فلا كان او مقررا وفي المجهول التاريخ لابد من التوقف هذا اذا علم
بصدورهما معا عنه ع واما مع عدم العلم بالصدور فالكلام فيه كما لو كانا في الاخبار الائمة
فان مع عدم فرض النسخ في كلامهم لا يبقى الا احتمال الخطاء في احدهما والتقية فسواء كانا قطعيين
عنهم او ظنيين فالاقوى تقديم المقرر لكونه معاضدا بدليل اخر وهو العقل فيكون ارجح في النظر
سواء علم التاريخ في كلامهم اولم يعلم وكيف كان فالاقوى ترجيح المقرر في الادلة التي
بايدينا اليوم والعمل عليه ذلك الرابع مخالفة العامة فيرجح المخالف على الموافق لاحتمال
التقية فيه وقد اشير اليه في روايات كثيرة وذلك اما بموافقة الرواية لجميعهم او الذين
يعاصرون الامام المروي عنه او يعاشرون ذلك الراوي فانهم مختلفون في المسائل جدا وكان
التقية مختلفة بملاحظة مذهبهم فلابد من ملاحظة حال الراوي والمروي عنه فقد نقل
عن تواريخ العامة ان مدار اهل كوفة في عصر الصادق ع كان على فتاوي ابي حنيفة و
سفيان الثوري ورجل اخر واهل مكة على فتاوي ابن جريج واهل مدينة على فتاوي مالك
ورجل اخر واهل مصر على فتاوي الليث بن سعيد واهل خراسان على فتاوي عبد الله بن
المبارك وهكذا كانوا مختلفين شتى الى ان استقر مذاهبهم في الاربعة في سنة خمس وستين
وثلثمائة فلابد من التامل في الحمل على التقية والرجوع الى دلالة نفس الرواية على ذلك
او قرينة خارجية او مناسبة بحال الراوي والمروي عنه وغير ذلك لا الحمل بمجرد موافقة لبعضهم

على اى نحو يكون ولا يبعد كفاية مجرد الاحتمال فى الاخراج اصلا ثم ان المرجحات الاجتهادية وما يوجب الظن بالصحة كثيرة يندرج اكثرها فيما ذكرناه وقد اشرنا الى بعضها فى مباحث الاخبار وعلى المجتهد ان يتحرى ويتتبع ما يورث الظن وان يكون بصيرا فى امره ولا يكتفى بملاحظة رجال السند فى تصحيح الخبر وتقديمه على ما ليس بنقى السند بحسب المصطلح المتأخر كما اشرنا الى ذلك فى مبحث الاخبار فان هنا مرجحات كثيرة لم يذكرها العلماء مع ان فى ملاحظة سند الاخبار ايضا اشكال لا بد ان يتنبه اليه لئلا يبادر بالتصحيح والتضعيف وقد ذكر العلامة المجلسى هنا كلاما فى اربعينه لا بأس بايراده لكثرة فوائده فانه قال فى الحديث الخامس والثلثين الذى رواه الكلينى عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابى عمير بعد ما حقق وبين ان محمد بن اسمعيل هنا هو البندقى النيشابورى ان جهالته لا تقدح فى صحة الحديث لوجوه الاول ان رواية الكلينى عنه فى اكثر الاخبار التى اوردها فى الكافى واعتماده عليه يدل على ثقته وعدالته وفضله والثانى ان الفضل لقرب عهده بالكلينى واشتهاره بين المحدثين لم يكن الكلينى يحتاج الى واسطة موثقة بينه وبين الفضل ولذا اكتفى به فى كثير من الاخبار الثالث ان الظاهر ان هذا الخبر ماخوذ من كتاب ابن ابى عمير وكتب ابن ابى عمير كانت اشهر عند المحدثين من اصولنا الاربعة عندنا بل كانت الاصول المعتبرة الاربعمائة عندهم اظهر من الشمس فى رابعة النهار فكما انا لا نحتاج الى سند لهذه الاصول الاربعة واذا اوردنا سندا فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء بسنة السلف وربما لم نبال بذكر سند فيه ضعف او جهالة لذلك فكذا هؤلاء الاكابر من المؤلفين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه ضعيف او مجهول هذا باب واسع شاف نافع ان اتيته يظهر لك صحة كثير من الاخبار التى وصفها القوم بالضعف ولنا على ذلك شواهد كثيرة لا يظهر على غيرنا الا بممارسة الاخبار وتتبع سيرة قدماء علمائنا الاخيار ولنذكر هنا بعض تلك الشواهد لينتفع بها من لم يسلك مسالك المتعسفين المعاندين الاول انك ترى الكلينى ره يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب او الى ابن ابى عمير او الى غيره من اصحاب الكتب المشهورة ثم يبتدئ بابن محبوب مثلا ويترك ما تقدمه من السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفى بايراد السند مرة واحدة فيظن من لا دربة له

لكليني

لرئ الحديث ان الخبر مرسل الثانى انك ترى الكلينى والشيخ وغيرهما يروون خبرا واحدا فى موضعين ويذكرون سندا الى صاحب الكتاب ثم يوردون هذا الخبر بعينه فى موضع اخر بسند اخر الى صاحب الكتاب ويضم سنده ضعيف والاسانيد غيره اليه ويرى لهم اسانيد صحاح فيذكرونها فى موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف فى موضع اخر ولم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم الثالث انك ترى الصدوق مع كونه متأخرا عن الكلينى اخذ الاخبار فى الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد فى الفهرست وذكر لكل كتاب اسانيد صحيحة ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصارا ولذا صار الفقيه متضمنا للصحاح اكثر من سائر الكتب والعجب ممن تأخر كيف لم يقتف اثره لتكثير الفائدة وقلة حجم الكتاب فظهر انهم كانوا يأخذون الاخبار من الكتب وكانت الكتب عندهم معروفة مشهورة متواترة الرابع انك ترى الشيخ اذا اضطر فى الجمع بين الاخبار الى القدح فى سند لا يقدح فيمن هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل يقدح اما فى صاحب الكتاب او فيمن بعده من الرواة كعلى بن حديد واضرابه مع انه فى الرجال ضعف جماعة ممن يقعون فى اوائل الاسانيد الخامس انك ترى جماعة من القدماء المتوسطين يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله على جماعة لم يوثقوا فيغفل المتأخرون عن ذلك ويعترضون عليهم كاحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار والحسين بن الحسن بن ابان واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا السادس ان الشيخ ره فعل مثل ما فعل الصدوق لكن لم يترك الاسانيد طرا فى كتبه فاشتبه الامر على المتأخرين لانه الشيخ عمل لذلك كتاب الفهرست وذكر فيه اسماء المحدثين والرواة من الامامية وكتبهم وطرقه اليهم وذكر قليلا من ذلك فى مختتم كتابى يب وصا فاذا اورد رواية ظهر على المتتبع الممارس انه اخذه من شئ من تلك الاصول المعتبرة وكان للشيخ فى الفهرست اليه سند صحيح فالخبر صحيح مع صحة سند الكتاب الى الامام وان اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند فيه ضعف السابع ان الشيخ ذكر فى الفهرست عند ترجمة محمد بن بابويه القمى ما هذا لفظه له نحو من ثلثمائة مصنف اخبرنا بجميع كتبه وروايته جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان وابو عبد الله الحسين بن

الاستبصار

عبد الله الغضايري وابو الحسين بن جعفر ابن الحسن بن حسكة القمي وابو ذكريا محمد بن سليمان
الحمراني كلهم عنه انتهى فظهر ان الشيخ روى جميع مرويات الصدوق نور الله ضريحهما بتلك
الاسانيد الصحيحة فكلما روى الشيخ خبرا من بعض الاصول التي ذكرها الصدوق في فهرسته
بسند صحيح فسنده اليه هذا الاصل صحيح وان لم يذكر في الفهرست سندا صحيحا اليه وهذا باب
باب غامض دقيق ينفع في الاخبار التي لم يصل الينا من مؤلفات الصدوق فاذا احطت خبرا
بما ذكرناه لك من غوامض اسرار الاخبار وان كان ما تركنا اكثر مما اوردنا واصغيت الى
اليقين ونسيت تعسفات المتعسفين وتاويلات المتكلفين لا اظنك ترتاب في حقيقة
هذا الباب ولا تحتاج بعد ذلك الى تكلفات الاخباريين في تصحيح الاخبار والله الموفق للخير
والصواب انتهى كلامه ثم اعلم ان ههنا روايات كثيرة وردت عن ائمتنا في علاج التعارض
بين الاخبار وترجيحها تنيف على ثلثين وقد رتبناها على اربعين على ما وصل الينا وهي مختلفة في نفسها
ففي كثير منها حكم بتقديم ما وافق كتاب الله وفي بعضها او سنة نبيه وفي وفي بعضها او سنة نبيه بل
وفي كثير منها ان ما يخالف كتاب الله باطل وزخرف وفي كثير منها الامر بترك ما وافق العامة
والترتيب وفي بعضها العرض الى كتاب الله ثم على احاديث العامة وفي طائفة منها التخيير
اولا من دون ملاحظة المرجح وفي بعضها الامر بالتوقف والارجاء اولا حتى يلقى من يخبره وانه
في سعة حتى يلقاه وفي بعضها تفصيل طويل مثل ما رواه الكليني عن عمر بن حنظلة قال سألت
اباعبد الله عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او
الى القضاة ايحل ذلك الى ان قال فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم ممن قد روى
حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا الى ان قال فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا
فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم
ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر
قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال
ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به
من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما

الامور

الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله والى رسوله
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله حرام بين وحلال بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى
من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان
الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة
وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت
فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا
للعامة والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت
جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم
فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه
حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وروى
ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة ره مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر عليه السلام
فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ قال عليه السلام
يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران
مرويان ماثوران عنكم فقال عليه السلام خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك
فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة
فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين
فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحايط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما
معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فقال عليه السلام اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر
وفي رواية انه عليه السلام قال فاذن فارجه حتى تلقى امامك فتسئله انتهى كلام العوالي واشتهر
بان العمل على هذه الاخبار لا يمكن لتعارضها وتناقضها ففي بعضها قدم اعتبار صفات
الراوي بالاجتماع كما في رواية ابن حنظلة بمرتبتين على العرض على الكتاب وفي بعضها
قدم العرض على الكتاب ولم يعتبر شيء اخر وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات
وفي بعضها العرض على العامة الى غير ذلك من المناقضات وقد تصدى بعضهم للجمع

بينهما بوجوه لاتكاد تنتظم تحت ضابطة يمكن الركون اليها لا نطيل بذكرها وذكر ما فيها
وتحقيق المقام انا نقول لا شك ان تلك الاخبار اخبار احاد وقد مر ان حجية اخبار الاحاد
اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها كاية النبأ والاجماع او من جهة انه ظن المجتهد و
قد اخترنا الثاني وبينا عدم تمامية الدليل عليه الا من جهة انه ظن المجتهد فلابد في المسائل
الفقهية من الرجوع الى ما يحصل به الظن منها ويترجح صحتها وموافقتها للحق في نظر
المجتهد سواء وافق واحدا من تلك الاخبار المذكورة في وجوه التراجيح ام لا فان حجية هذه
الاخبار الواردة في العلاج ايضا انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن
باحد طرفي الاخبار الواردة في المسئلة الفقهية انه هو الموافق للواقع واقتضى الظن الحاصل
من جهة بعض هذه الاخبار الواردة في العلاج خلافه مثل ان الظن الاجتهادي اقتضى ترجيح
الخبر الدال على تقديم موافقة الكتاب على ما دل على ترجيح ما وافق المشهور في الاخبار العلاجية
لكون راوي الرواية الاولى اوثق واعدل ثم اذا تاملنا في المسئلة الفقهية ورأينا احد
طرفي المسئلة اقوى في النظر والحديث الدال عليه ارجح بسبب القراين الاخر مثل علو الاسناد
وموافقة الدليل العقلي وغير ذلك من المرجحات الاجتهادية وان كان طرفه الاخر موافقا لظاهر
الكتاب فح لو اعتمدنا على ظننا هذا باوفقية ما وافق مختارنا من الخبرين الواردين في هذه
المسئلة الفقهية لنفس الامر ورجعنا مختارنا في المسئلة الاصولية وترجيحنا لما دل على
ترجيح موافق الكتاب على ما وافق المشهور فلابد ان نترك الظن الاول لهذا الظن والت
خيير بانه لا دليل على ذلك ولا ترجيح بينهما بل الترجيح للاول لانه ظن بالحكم النفس الامري
في المسئلة الفقهية اولا والثاني ظن بواسطة فرض تقديم اعتبار الظن الحاصل في ترجيح الخبر
الذي ورد في المسئلة الاصولية والاول خاص والثاني عام يعني ان الثاني يدل بالعموم
على ترجيح الموافق للكتاب على غيره والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة الوارد
على خلافه لا يقال اذا تامل المجتهد في المسئلة الفقهية فلابد ان يتامل في علاج المتعارضين
ويراجع الاخبار الواردة فيه وبعد مراجعتها والتامل فيها وترجيح ما دل منها على تقديم
موافق الكتاب فكيف يحصل له الظن بخلافه من تلك الاخبار المتعارضة في المسئلة الفقهية

مما يحصل به الظن و بهذا انه ح

ثم نقول ان كان الدليل على حجيتها هو انه ظن المجتهد

بعد الاخر وحصول الظن بتقديم موافق الكتاب ح

لانا نقول

لانا نقول التامل في مسئلة الجمع بين الاخبار بقول كلي مغاير للتامل في المسئلة الفقهية المتفرعة
لذلك ولا ينافي حصول الظن في المسئلة الاصولية عدم حصوله في المسئلة الفقهية ولا العكس
الا ترى انا نثبت في الاصول رجحان الاستصحاب والعمل به بل وربما نستدل به عليه
بالاخبار الصحيحة ثم قد يحصل الظن في الفقه على خلاف مقتضاه من جهة اخرى وكذلك
رجحان دلالة صيغة افعل على الوجوب لا ينافي حصول الظن بكون المراد منها الندب في
المسئلة الفقهية مع انا نقول التامل في علاج المتعارضين لا ينحصر في ملاحظة الاخبار
العلاجية حتى يلزم المحذور بل نرجع الى جميع القراين والامارات المحصلة للظن كما هو مفروض
المسئلة من الرجوع الى ظن المجتهد من حيث هو ظن المجتهد لا الى الخبر العلاجي فلا مانع
من حصول الظن في المسئلة الفقهية على خلاف ما اقتضاه المسئلة الاصولية اعني علاج
الخبرين المتخالفين والحاصل انا نقول التامل في الاخبار العلاجية من حيث هي ومن حيث
انها علاج للخبرين المتعارضين من حيث انهما خبران متعارضان توجب ترجيح ما وافق الكتاب
مثلا لكثرة الاخبار واوثقية الرواة مثلا مع قطع النظر عن ملاحظة مسئلة من المسائل
الفقهية الخاصة قد يقتضي خلافه وان لوحظ الاخبار العلاجية ايضا ولوحظ الخبران
المتعارضان فيه فان ملاحظة الخبرين في المسئلة الفقهية ليس من حيث انهما خبران مطلقا
بل قد يكون من حيث انهما دليلان من ادلة المسئلة فلا منافاة بين حصول الظن من الحديث
الدال على تقديم موافق الكتاب اذا لوحظ الخبران من حيث هما خبران متعارضان بتقديمه و
حصول الظن في المسئلة الفقهية بتقديم ما خالفه فان قلت ان مع حصول الظن بلزوم
العمل على مقتضى الرواية بتقديم ما وافق الكتاب كيف يحصل الظن باحد طرفي المسئلة
الفقهية مع مخالفته الكتاب قلت كيف يحصل الظن باحد طرفي المسئلة الفقهية مع كون
الطرف الاخر موافقا للاستصحاب بعد تقريرهم قد يقدمون الظاهر على الاصل وليس ذلك
الا لاجل حصول الظن في الطرف الظاهر هذا الظن من اين حصل مع ان ظن المجتهد في الاصول
العمل على مقتضى الاستصحاب والمفروض ان العمل على الظاهر ليس الا من جهة حصول الظن للمجتهد
بسبب الامارات والقراين والغلبة فان قلت مرادنا من البناء على العمل بمقتضى ما رجحناه

من حيث هو الخبر العلاجي ح

والتامل في المسئلة الفقهية ح

من الاخبار العلاجية هو حصول الظن الاجتهادي بتقديم مقتضاه مثل تقديم ما وافق الكتاب
على غيره من هذه الجهة وهذا لا ينافي عدم حصول الظن بما وافق مقتضاه في المسئلة الفرعية
من جهة اخرى من الظنون الاجتهادية قلت مع ان هذا رجوع عما ذكرت اولا معنى حصول الظن
الاجتهادي بتقديم الخبر العلاجي تقديمه تعبدا من دون ملاحظة ان المسئلة الفقهية له
موجب لرجحانها في نفس الامر وموروث لحصول الظن بمواضعها للواقع ام لا والا لما كان عملا
بالخبر العلاجي بل يكون حواله على حصول الظن النفس الامري فلا معنى لاعتبار الجهة وملاحظة
الحيثية لانه انما يلائم ارادة العمل بالظن من حيث انه ظن كما لاحظوه في المرجحات الاجتهادية
لا التعبد واما لو انحصر الترجيح في الاخبار الفرعية على العمل بمقتضى الخبر العلاجي من
جهة عدم حصول الظن من جهة اخرى فرضا فهذا ايض عمل بالظن الاجتهادي لان الخبر العلاجي
ايض ظن بالفرض سلمنا لكن مقتضى الخبر العلاجي افادة الظن فيما نحن فيه مع قطع عن كونه النظر
مقتضاه ايض فلا يبقى ثمرة ح في العمل بالخبر العلاجي وايض ان ذلك يستلزم تخصيص
الدليل القطعي العقلي بالظني وهو باطل كما حققناه سابقا انه لا يجوز تخصيصه بالقطعي فضلا
عن الظني وذلك لان بناء العمل على الاخبار الاحاد من جهة كونه ظن المجتهد مبني على واحد من
الادلة العقلية التي ذكرنا في مبحث الخبر الواحد فعلى هذا اذا خصصنا جواز العمل بالظن
بما لم يقم ظن اخر على عدم حجية هذا الظن وقلنا بان العمل على احد الخبرين المتعارضين في باصل ام
الفروع مع كونه مظنون الصدق في نفس الامر مشروط بعدم كونه مخالفا لمقتضى ما هو اقوى
من الاخبار المتعارضة الواردة في علاج التعارض ومخصص به يلزم المحذور المذكور مع ان
لنا ان نقول لا يحصل الظن اصلا في الخبر العلاجي ح ولا يمكننا الحكم بان الخبر الدال على
تقديم موافق الكتاب مط مثلا مظنون الصدق والراجح ح العمل في علاج التعارض
بالنسبة الى الخبر الوارد في ترجيح المش على موافق الكتاب بسبب ان رواته افقه واعدل
واوثق لان المراد في باب التراجيح في الفقه والاصول لا بد ان يكون اختيار ما هو اقرب
الى الحق النفس الامري لا ما هو اقرب بالصدور عن المعصوم ع اذ ليس كل ما يصدر عن المعصوم
موافقا للحق النفس الامري بل ربما كان من جهة خوف او تقية وغير ذلك فكيف تحصيل الظن للمجتهد

بترجيح

بترجيح ما دل على تقديم ما وافق الكتاب مطلقا مع انه يحتمل ان يكون الطرف المخالف في المسئلة
الفرعية مظنون المطابقة لنفس الامر من جهة القراين والامارات الاخر اذ المراد بالكتاب هو
الاعم مما علم منه ضرورة من الدين والظواهر والحاصل انا نقول كلما حصل للمجتهد الظن بسبب
رواية خاصة لا معارض لها فلا اشكال وكذا لو حصل له الظن بحقية احد المتعارضين
من اي وجه يكون يجب العمل عليه لما قدمناه من الادلة في وجوب العمل بالظن على المجتهد
لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح ولغيره من الادلة سواء اقتضى بعض الاخبار الواردة
في علاج التعارض مع كونه اقوى بحسب السند والدلالة وغيرهما من غيره خلافه ام لا
واذا تساويا في نظره في المظنون هو احدهما فيتخير بينهما وان وافق ظنه في هذه المسئلة
الفرعية لواحد من الاخبار الواردة في العلاج فهو ليس من جهة العمل بذلك الخبر بل لانه مقتضى
ظنه الواجب الاتباع وان كان دليل حجيتها هو ما استدلوا به مما يدل على حجيتها من
عطف على قوله ان كان الدليل مع حجيتها اه
حيث هي من الايتين والاجماع فمع ما بينا انه لا يتم ومع تسليمها انما يدل على حجيتها في الجملة
فيه ان حجية تلك الاخبار الواردة في العلاج ايض لا بد ان يكون بتلك الادلة ولا يخفى انها
لا تدل على حجية مطلق المتعارضات لاستحالة العمل بهما فما الدليل على تقديم بعض
تلك الاخبار على بعض وترجيحه فان اعتمدت في الترجيح على بعض تلك الاخبار تحكما لانه
خبر واحد ثبت حجيته فمع منع شمول الدليل لذلك ولزوم الترجيح من غير مرجح فيه انه قد
يستلزم الدور كما لا يخفى وان اعتمدت على مرجح خارجي فهو ليس الا العمل بظن المجتهد
لا الخبر من حيث انه خبر وهو خروج عن الفرض فالتحقيق في توجيه هذه الاخبار ان توالها
وردت في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة حقية الخبر وموافقته للحق النفس الامري لا لمجرد
معرفة ما هو صادر عن الامام عن غيره وظاهرها ان المراد منها الاجتهاد في الاخبار الاحاد
لا الاخبار القطعية و تلك الاخبار ايض من الادلة الدالة على ان جل اخبارنا ظنية وما
يتوهم ان ذكر هذه المرجحات في الاخبار من باب التعبد لا لاستعلام الترجيح النفس الامري
هو من الخيالات الفاسدة التي تقطع السليقة السليمة بفسادها فح نقول مقتضى تعليم المستقيمة
طريقة الترجيح ملاحظة جميع الوجوه فوجد اقتصار الامام ع في بعضها بواحد من الوجوه

في توجيه الاخبار الواردة في علاج التعارض

انما هو مع فرض التساوي في سائر وجوه الترجيح او ان ذلك الراوي كان محتاجا الى التوجيه
الذي اقتصر عليه الامام ع وكل وجه من الوجوه المذكورة مبني على داع دعا اليه فلما كان
الملاحدة والغلاة والزنادقة خاصموا دين الله وكتابه ودعتهم اهواؤهم الى وضع اخبار مخالفة
للكتاب والسنة ولنسبوها الى اصحاب الشرع لتغيير الدين المبين وترويج طريقة المبطلين
فنظر الامام ع في العرض الى كتاب الله وسنة نبيه الى ارشاد جماعة كانوا مبتلين بمعاشرة
امثال هؤلاء واستماع اخبارهم ولما كان المخالفون متسلطين في زمن الائمة وكانوا ع يتقونهم
وربما يفتون موافقا لآرائهم من اجل التقية غرضهم في العرض على فتاوى العامة ملاحظة الاحتراز
عن الاخبار الموافقة لهم ويظهر منه مراعاة حال الشهرة ولما كثر الكذابة والغالية واهل
الغفلة والسهو والنسيان فيهم ودخل اخبارهم في اخبار اصحاب الائمة ع فوضع قاعدة
الرجوع الى الافقه والاعدل والاورع من جهة ذلك الى غير ذلك من الوجوه فالاقتصار
في بعض الروايات بالبعض دون البعض الملاحظة اما بملاحظة حال الراوي واحتياجه الى
تلك القاعدة بالخصوص واما من جهة كون الروايتين مفروضتين في التساوي في غيره واما
رواية عمر بن حنظلة فيمكن ان تبناها على ان المتحاكمين لما كان الغالب فيهما انهما من
العوام المقلدين فحكم ع اولا برجوعهما الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم من رواياتهم
وامره بالرجوع الى الافقه والاعدل والاورع والاصدق في الحديث على الاجتماع يكفي
مؤنة الفحص عن حال الحكم اذ الظاهر من حال مثله انه اخذ بما هو الراجح لمعرفته بحال
المشهور وخلافه وموافق الكتاب وخلافه وموافق العامة ومخالفهم وموافق الاحتياط
وخلافه فوجود هذه الصفات واجتماعها خصوصا مع الافقهية يكفي عن التفحص لا
ان المراد انك وان علمت ان جامع هذه الصفات يفتي بالشاذ النادر او بما خالف
كتاب الله مثلا او بكليهما ايضا فاتبعه وارجع اليه ثم لما فرض الراوي موافقتهما في الصفات
المذكورة فحكم الامام ع ح بالرجوع الى اجتهاد السائل في الحكم وملاحظة ان ايهما
موافق للمشهور المجمع عليه وامر بمتابعته وذلك ايضا مبني على ان الظاهر من المشهور المجمع عليه انه
ليس مخالفا للكتاب مثلا ويكفي ذلك الاعتماد على متابعة المشهور عن الفحص عن حال الحكم
لانك

لا انك وان علمت انه مخالف للكتاب مثلا يجب عليك الاتباع ثم فرض الراوي التساوي في ذلك
وهكذا وبالجملة الرجوع الى تلك الاخبار في طريقة الترجيح مما لا يمكن بوجه للاختلاف الحاصل
فيها بحيث لا يرجى زواله مع ان فيها اشكالات اخر مثل ان الافقهية والاصدقية والاورعية
اشترط اجتماعها في الراوي فلا يكفي احدها ومثل ان الورع والصدق لا يستلزم اقربية
ما قاله الى الواقع بل انما يستلزم اقربية صدوره عن المعصوم ع والمقصود في الترجيح الاول اذ ربما
كان الحكم صادرا على وجه التقية من العامة ومذاهبهم واما من سلطان العصر المتغلب
وان لم يكن مذهبه في المسألة موافقا لاحدهم كما ذكروه في مسألة نجاسة الخمر بحمل الاخبار
الدالة على الطهارة على التقية من جهة ولوع السلطان على شربها لا من جهة كونها مذهبا
للعامة فان عامتهم على النجاسة ومثل الاشكال في معرفة التقية بالنسبة الى حال كل واحد
من الاحكام والرواة والائمة ع لاختلافها بالنسبة اليهم كما عرفت ومثل الاشكال
في موافقة الكتاب وعدمها لان الفرديات المستفادة من الكتاب مما لا يحتاج الى
العرض عليها واما الظواهر المختلف فيها فلا يناسب هذه التاكيدات والتشديدات
وان مخالفها زخرف وباطل سيما بعد القول بجواز بيان الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه
به خصوصا عند الاخباريين المنكرين لحجية ظواهره القائلين بان تفسيرها انما هو
بالاخبار ومع ذلك كله فالاحكام المستنبطة من الكتاب التي يمكن موازنة الاخبار معها
ليس الا اقل قليل لا يناسب ما ورد في تلك الاخبار من تقديم العرض على الكتاب في
جواب الرواة في الاحكام المختلفة فيها نعم ما دل من الايات على اصل البراءة والاباحة
هو مما كثر وقوعها في الاحكام لكن مخالفة اصل البراءة ليس مما يوجب هذه التاكيدات
والتشديدات بل يجوز مخالفة مقتضاها بالخبر الواحد وغيره من الظنون سيما عند الاخباريين
الذين ينكرون حجيته ويقولون بالتوقف والاحتياط ومثل الاشكال في لزوم التوقف
والارجاء والعمل بالاحتياط الوارد في بعضها لما مر من بطلان القول بوجوب الاحتياط
ولايجابه الحرج والضيق ومثل الاشكال في الامر بالتخيير في كثير منها في اول الامر المستلزم
لترجيح المرجوح الا ان يحمل على صورة التساوي والعجز عن الترجيح ومثل الاشكال في ان

المسئلة الاصولية لا تثبت الا بالاخبار الاحاد وهو ليس بشيء الا ان يرجع الى ما ذكرنا من الدليل انه

على الادلة الظنية مطلقا هو كونه ظن المجتهد لا الخصوصية فيتم الكلام كما مر وبالجملة لا ١٢ العلم

ينكر كون ما ذكر في تلك الاخبار من الوجوه المرجحة في الجملة ولكن لا يتم الاعتماد عليها مطلقا

وبالترتيب المذكور في بعضها فالمعتمد هو ما ترجح في نظر المجتهد في الموارد ومن الغريب

بعضهم حيث انكر طريقة المجتهدين في الترجيح والاعتماد على الوجوه التي ذكروها لانه

لا دليل على حجية مثل هذه الظنون بل لا بد من الرجوع الى ما ورد في الروايات ثم ذكر الروايات

المختلفة ثم لما رأى اختلافها اخذ من كل منها شيئا وقدم بعض تلك المرجحات المذكورة

منها على بعض باجتهاده وحسبان ذلك رجوع الى الروايات وغفل عن ان ليس هذا عملا

بالرواية بل هو عمل باجتهاده فكر على ما فر عنه لانه لا دليل على مطلق الجمع فقال بتقديم

العرض على الكتاب لكمال الاهتمام في الاخبار الكثيرة وضم به ارادة السنة المذكورة في بعضها

ثم ملاحظة الصفات المذكورة في رواية ابن حنظلة ان لم يعلم الموافقة والمخالفة ومع

التساوي فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع التساوي فبالعرض على روايات

العامة الى اخر ما ذكره ولا يدل على ما ذكره بالخصوص وعلى التفصيل المذكور واحد

من الروايات واغرب من هذا ما اختاره بعض الافاضل من الاخباريين المتاخرين من حمل

هذه الاخبار كلها على الاستحباب لاجل اختلافها وورود الاشكال عليها قال ومن

تامل فيها وفي قول الصادق عليه السلام انه هو الذي اوقع الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم ولنا

علم ان الاصل هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى ومنع وجوب الترجيح مستندا الى انه

لم يثبت لزوم التكليف بما هو الواقع او بما حصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعارض

جايز العمل مظنون الصدق فالمكلف به هو احد الامرين بعنوان التخيير او التساقط

والرجوع الى الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصول اقول وما ذكره من قول الصادق عليه السلام معارض

بقولهم عليهم السلام كثرت علينا الكذابة والقالة وان الملاعين دسوا في كتب اصحابنا وقول

امير المؤمنين عليه السلام ان في ايدي الناس حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا وهذه

الاخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من السوانح والاختلالات واغتشاش امر الرواة في امر

وكتبهم

وكتبهم وتلف بعضها ينادي بلزوم التفحص والنقد والانتخاب وكل الاخبار الواردة في علاج

التعارض دليل على وجوب ذلك وهذا كله مع انضمام قاعدة التحسين والتقبيح العقليين

وبطلان التصويب يقتضي لزوم الاجتهاد والترجيح فاذا ورد المتعارضان فلا يمكن العمل

بهما معا فلا بد من بذل الجهد في تحصيل الحق والترجيح لئلا يكون مقصرا في تحصيل الحق

قال الفاضل المتقدم من قال بالتخيير لا يعمل بالمجموع ولا يقول بحجيتهما معا وقد سعى حتى

حصل حديثين يجوز له العمل بهما لولا التعارض ومع التعارض قد رخص الائمة عليهم السلام المجتهد العمل

وان كان ما يعمل به مخالفا للواقع وقبيحا في نفس الامر وانتم ايضا تقولون بتجويز العمل بخلاف

الواقع لانكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح ايضا وانت بعد ملاحظة ما

سبق لا يخفى عليك ما فيه فان هذه الرخصة من اين ثبت ومن اين تحكم بان حديث التخيير

في اول الامر من المعصوم دون غيره وان مراده هو التخيير قبل العجز عن الترجيح ايضا سيما بعد

ملاحظة الاخبار الكثيرة الامرة بلزوم الترجيح وكما يجوز لك حمل تلك الاخبار على الاستحباب

فلنا ان نحمل هذا على ما بعد العجز عن الترجيح مما وجب ترجيح ما ذكرت فانا لو سلمنا عنك

جواز العمل باحد الخبرين من دون مرجح في الفروع كيف نسلم عنك في الاصول ولو سلمنا

عنك ذلك في الاصول فلنا ان نقدم العمل بوجوب الرجوع الى الترجيح بمقتضى واحد من

الاخبار الدالة عليه وبعد الاخذ به يجب العمل كاختيار احد المجتهدين للمقلد وقد بينا الدليل

على وجوب ترجيح الراجح وبطلان قول منكره في بحث الخبر الواحد بقي الكلام في ترجيح الاقوال

الثلاثة عند التعادل والعجز عن الترجيح والاظهر الاشهر المعروف من محققي متقدمي اصحابنا

ومتاخريهم التخيير وقيل بالتساقط والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف والكلام في ذلك ايضا

مثل الكلام في اصل الترجيح من عدم جواز الرجوع الى الاخبار في ذلك سيما مع اختلافها في

تادية المقصود فربما حكم فيها بالتخيير اولا وربما حكم به بعد العجز عن الترجيح لكنها مختلفة

في ان التخيير بعد الترجيح فلا يعرف من الاخبار موضع التخيير الخاص به بحيث يرتفع الاشكال

نعم يظهر من كثير منها انه بعد العجز عن الترجيح فاذا حمل المطلق على المقيد فمقتضية الجمع التخيير

بعد العجز لكن ذلك لا يكفي لتمام الحق وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص به من هذه الاخبار المقصود

مؤيّد للمختار واما ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما دل على التخيير لاكثريتها واوفقيتها بالاصول
وعمل المعظم وربما حمل روايات التوقف على زمان يمكن تحقيق الحال بالرجوع الى الامام كما يستفاد
من صريح بعضها حيث قال ارجه حتى تلقى امامك ومقتضى بعضها ان الامر موسع بعد التوقف
حتى تلقى الامام فيكون حاصله انك لا تجزم باحد الطرفين انه حكم الله وان جاز لك العمل
بكل منهما حتى تلقى امامك ويمكن حملها على الاستحباب وربما جمع بعضهم بينهما بحمل التخيير
على العبادات والتوقف على الدعاوى والمداينات كما فى رواية ابن حنظلة ولا وجه له لان العبرة
بعموم اللفظ مع ان فى بعض الروايات الدالة على التوقف ما يشعر بارادة العبادة بل هو الظاهر
منها والحاصل ان هجر جميع اصحابنا المجتهدين لهذه الاخبار فى مقام التراجيح والرجوع الى
المرجحات الاجتهادية التى كثير منها يرجع الى ما ذكروه فى المرجحات الاختيارية ايضا شاهد
قوى على امكان الاعتماد بشئ من تلك الاخبار فى مقام الترجيح ويظهر لك قوة القول بالتخيير
عند العجز وضعف القول بالتوقف بملاحظة ما مر فى الادلة العقلية ايضا واما القول بالتساقط
والرجوع الى الاصل فهو ايضا ضعيف لان تعبد ملاحظة ورود الشرع والتكاليف وسيما
بعد ملاحظة الاخبار الواردة فانه لم يبق شئ الا وورد فيه حكم حتى ارش الخدش وانه مخزون
عند اهله وخصوصا بعد ملاحظة الاخذ بالراجح من الاخبار المتعارضة عند امكان الترجيح
وامكان وجود المرجح لما نحن فيه وقد خفى علينا يحصل الظن بان حكم الله فى هذه المادة
الخاصة هو مقتضى احد الامارتين لا اصل البراءة خصوصا بعد ملاحظة الاخبار الواردة
فى التخيير وفى ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا ولكم فلا يجوز ترك المظنون نعم اصل البراءة
يقتضى عدم التكليف بواحد معين منهما وكيف كان فالمذهب هو التخيير هذا الكلام
فى الاخبار واما فى سائر الادلة فان وقع بين ايتين من كتاب الله فان كان بينهما عموم
وخصوص او اطلاق وتقييد فيعمل بهما بمقتضى ما مر فيقيد ويخصص ان امكن ويجعل ناسخا او
منسوخا ان لم يمكن وان لم يمكن كذلك فان علم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما بوجه على النهج
الذى بيناه فى معنى الجمع فالمتقدم منسوخ والمتاخر ناسخ وان لم يعلم التاريخ ولم يحصل المرجح
بوجه من جهة قوة الدلالة وضعفها واعتضاد احدهما بدليل اخر فالمختار التخيير وكذلك الكلام

فى الكتاب

فى الكتاب والسنة المتواترة النبوية واما لو كان من الائمة فلاجل احتمال التقية يمكن تقديم الكتاب
ومع احتمال وقطعية المراد من السنة وظنية الكتاب فلا ريب فى تقديم السنة ومع ظنية
دلالة السنة فهو ايضا مثل السنة النبوية الا فى احتمال النسخ واما بين الكتاب والخبر الواحد
فقد عرفت حال العام والخاص منهما واما غيرهما فالكتاب مقدم مطلقا والاجماع المنقول
كخبر الواحد وكذلك الاستصحاب واما التعارض بين الخبر الواحد والاجماع المنقول فلا يبعد
ترجيح الخبر لانه منوط بالحس والاجماع بالحدس والاول ابعد من التزلزل ومع فرض التساوى
فحكمهما حكم تعارض الخبرين واما الاجماعان القطعيان فقد اشرنا امكانه وكذا الاجماعان
الظنيان فيلاحظ فيهما موافقة العامة ومخالفتهم ومع الجهل لا بد من الرجوع الى المرجحات
الخارجية واما التعارض بين الاستصحابين فيلاحظ فيهما الاصل الثابت فيهما واحتمال
رجحان الدليل الذى يثبت اصل الحكم المستصحب منه يوجب الرجحان وكذلك يتفاوت
اقسام الاستصحابات بتفاوت الادلة على حجيتها كما اشرنا اليه فى محله وكذلك بملاحظة اعتضاد
كل منهما بالاصل او بدليل اخر وهكذا ومع التساوى وعدم امكان الترجيح وعدم امكان
اعمالهما كما فى بعض الصور التى اشرنا اليها فالتخيير واما التعارض بين الاصل والظاهر
المتداول فى لسان الفقهاء والاصوليين فقد فصل الشهيد الثانى ره فى تمهيد القواعد
تفصيلا فقال ان الظاهر ان كان حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار
فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة
او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب
وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة يخرج فى المسئلة خلاف ومن امثلة الاول
اثبات شغل ذمة المدعى عليه بالبينة واخبار ذى اليد بطهارة ما فى يده بعد العلم بنجاسته
او بالعكس ومثل الاخبار ببلوغ الظل فى موضع يعلم منه دخول الظهر لا الاخبار بنفس
الظهر ومن امثلة الثانى اباحة الاكل فى شهر رمضان مع الشك فى طلوع الفجر وثياب
من لا يتوقى النجاسة الى غير ذلك مما لا يعد ومن امثلة الثالث ان يشك بعد الفراغ
من الصلوة او الطهارة فى فعل من افعالها فان الظاهر وقوعها على الوجه المامور به والعلم

استيفاء

فيه ما فصل الشهيد الثانى ره

بظن دخول الوقت مع عدم امكان تحصيل العلم وتزوج المراة المفقود بعد الفحص اربع سنين
على التفصيل المعهود الى غير ذلك ومن امثلة تعارضهما غسالة الحمام وطين الطريق اذا غلب على الظن
نجاسته والطهارة وما بايدي المخالفين من اللحم والجلد والمسك فالاول النجاسة وفي الثاني
والثالث الطهارة اقول فيما ذكره تامل فان الخلاف والوفاق في المقامات غير مطرد
والتحقيق ان الادلة الشرعية دامغة للاصل والقول بان الاصل مقدم على الظن فيما ليس فيه
الظهور من غير الادلة الشرعية المعهودة مما ذكرنا غير ظاهر بل الاظهر فيه ايضا تقديم الظن الا
ما اخرجه الدليل وما قدم فيه الظن على الاصل في الشريعة غير محصور ومنها ما ذكرنا وان كان
تقديم الاصل على الظن ايضا كثيرا سيما في ابواب الطهارة والنجاسة والاحداث والحق
ان غالب المذكورات مما ثبت عليها الدليل بالخصوص في الموارد في تقديم كل منهما على
الاخر ولذلك اختلفوا في بعضها لتعارض ادلة الطرفين كغسالة الحمام وما في ايدي المخالفين
من اللحوم والجلود فينحصر الثمرة فيما خلى الطرفان عن دليل خارجي وقد مر التفصيل
في مبحث الاجتهاد والحاصل ان المناط في الترجيح هو ما يحصل به الظن فاذا حصل الظن
للمجتهد بترجيح احد الطرفين فهو المتبع سواء كان من الادلة المعهودة او من الظهور
الحاصل بسبب العرف والعادة والقراين وحجية هذه الظنون مع انه مما لا مناص عنه كما
حققناه في محله مستفاد من تتبع الاخبار وتضاعيف المسائل الشرعية ثم ان المرجحات
في الادلة المتعارضة قد تتركب وتختلف فلابد من ملاحظة المجموع وموازنة بعضها
مع بعض والتزام الراجح وترك المرجوح رجح الله حسناتنا في ميزان المحاسبة على
السيئات ولقينا حجتنا يوم يسئلنا عن تقصيرنا وعما فارقناه من الخطيئات وكتب
ما اثبتناه في هذه الصفحات في صحايف الحسنات واقال بها الزلات والعثرات و
نفعنا بها وجميع المؤمنين انه ولي الخيرات وغافر الخطيئات وصلى الله على محمد واهل بيته
الطاهرين المطهرين عن الارجاس والادناس افضل الصلوة وقد فرغ مؤلفه الفقير الى
الله الغني الدايم ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم في بلدة المؤمنين قم في سلخ الربيع الثاني من
شهور سنة خمس ومايتين بعد الالف حامدا مصليا والحمد لله رب العالمين في سنه ١٢٠٥

فالاول او عليه

يسئلنا

وقف كتابخانه [redacted] آستان قدس رضوی بتاریخ رمضان ۱۳۸۵ هـ فانیا یا مناره





